COLECȚIA PANOPTIKON

Jacques Derrida
(EX)POZIȚII

(...) încerc așadar să respect în cel mai riguros
mod posibil jocul interior și reglat al acestor
filosofeme sau epistememe făcîndu-le să
alunece, fără a le brusca, pînă în punctul non-
pertinenței lor, al epuizării lor, al închiderii lor.
„A deconstrui“ filosofia ar însemna astfel a gîndi
genealogia structurată a conceptelor sale în
maniera cea mai fidelă, cea mai interioară,
dar în același timp dintr-un anumit în-afară
incalificabil, de nenumit de către ea,
a determina ceea ce această istorie a putut să
ascundă sau să interzică, făcîndu-se istorie
printr-o astfel de reprimare întrucîtva interesată.

Jacques Derrida

COLECȚIA PANOPTIKON



Idea Design & Print
Editură
2001

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
DERRIDA, JACQUES
(Ex)poziţii / Jacques Derrida; trad.: Emilian Cioc; pref.: Aurel Codoban. - Cluj-Napoca; Idea Design & Print, 2001,
80 p.; 23 cm. - (Panoptikon).
ISBN 973-85126-4-6

I. Cioc, Emilian (trad.)
II. Codoban, Aurel (pref.)

1

Jacques Derrida

(EX)POZIȚII

Convorbiri cu Henri Ronse, Julia Kristeva
Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta

Prefață de Aurel Codoban

Idea Design & Print
Editură
2001

Positions.
Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta
Les Éditions de Minuit, 1972

EDITORII COLECŢIEI
Ciprian Mihali
Alexandru Polgár

LECTOR
Alexandru Polgár

TRADUCERE ÎN LIMBA ROMÂNĂ
Emilian Cioc

DESIGN
Idea Design & Print, Cluj

COPERTA
Eugen Coşorean

ISBN 973-85126-4-6

PREFAȚĂ

Transformarea filosofiei în metafizică, în gîndire care cultivă în discursuri specializarea profesionistă, a împărţit cîmpul ei discursiv într-o zonă a discursurilor pentru profesionişti şi o zonă a discursurilor pentru toată lumea, tot aşa cum modernitatea a introdus, odată cu pragul Reformei şi Contrareformei, distincţia între cultura de erudiţie şi cultura de masă. În chip paradoxal însă, ceea ce este filosofie pentru toţi, ceea ce este filosofia "omului ca toţi oamenii" poate fi folosită şi de ceilalţi filosofi, în propriile lor construcţii. Pe cînd partea de filosofie pentru filosofi, filosofia profesionistă a culturii elitare de erudiţie, filosofia pentru filosofi, ceea ce poate fi gustat, înţeles, acceptat numai de către filosofi, poartă o marcă atît de personală încît nu poate fi folosit ca atare în construcţia altui discurs fără a recunoaşte imediat pastişa. Devine ceva atît de particular, atît de specific, ca şi amintiriile proprii, memoriile, sau biografia, încît nu poate fi utilizat fără a sesiza imediat marca producţiei textuale. E, poate, o formă discursivă a timpului nostru, atît de mult întemeiat pe afirmarea propriei individualităţi, care răzbună refuzul alinierii într-o şcoală filosofică şi reface steril relaţia nerecunoscută magistru-discipol prin proliferarea în pastişă discursivă a stilului mai multor mari filosofi.

Unul dintre aceşti mari filosofi, frecvent folosit pentru unele concepte dar şi adesea pastişat ca stil, este, cu siguranţă, Jacques Derrida. Concepte precum *deconstrucţie, scriitură, urmă, spaţiere, gramă* etc., au fost folosite mult în publicistica filosofică cu un succes mai mult sau mai puţin relativ. Mult mai dificil de preluat s-a dovedit însă stilul filosofic efectiv al demersului său, scriitura sa. În cazul acestei scriituri a lui Derrida am putea invoca mai degrabă *Ulisse* sau chiar *Veghea lui Finnegan* a lui Joyce, ca marcă stilistică, deci un discurs de gen literar, decît vreun model discursiv al filosofiei clasice. Într-adevăr, nimic nu ne poate duce, în aceste timpuri, mai mult cu gîndul la problema raporturilor dintre filosofie şi non-filosofie, chiar la un discurs filosofic de gen literar, decît scrierile lui Jacques Derrida. Desigur, aşa cum o afirmă explicit, el nu crede în ceea ce se numeşte îndeobşte astăzi moartea filosofiei (sau a cărţii, istoriei, omului etc.). Derrida preferă să vorbească despre o limită plecînd de la care filosofia a devenit posibilă, s-a definit ca *épistémè*, funcţionînd în interiorul unui sistem de constrîngeri fundamentale, de opoziţii conceptuale în afara cărora ea devine impracticabilă. Acesta este spaţiul în care se pune, pentru Derrida, problema spunerii şi a voinţei-de-a-spune. Într-un astfel de spaţiu şi călăuzită de o astfel de problemă, scrierea derrideană încearcă însă să-nu-vrea-să-spună-nimic. Ceea ce nu înseamnă că se situează pe poziţia absurdului, care, prin dialectică, a făcut

întotdeauna sistem cu voința-de-a-spune metafizică, ci impune în filosofie un anumit gen de scriitură. "Pur și simplu ea se încearcă, se încordează, încearcă să se mențină în punctul în care voința-de-a-spune își pierde respirația. A risca să-nu-vrei-să-spui-nimic înseamnă a intra în joc, și mai întîi în jocul diferanței care face ca nici un cuvînt, nici un concept, nici un enunț major să nu vină să rezume și să comande, de la prezența teologică a centrului, mișcarea și spațierea textuală a diferențelor... Tocmai în acest sens risc să-nu-vreau-să-spun-nimic care să poată fi doar înțeles, care să fie simplă chestiune de înțelegere. Împletindu-se pe sute de pagini cu o scriere în același timp insistentă și eliptică, imprimînd, așa cum ați văzut, pînă și ștersăturile sale, mutînd fiecare concept într-un lanț interminabil de diferențe, înconjurîndu-se sau împiedicîndu-se de atîtea precauții, referințe, note, citate, colaje, suplimente...", îi spune Derrida lui Henri Ronse.

Confruntată cu o atare scriitură, nici cartea nu rămîne unitatea care a fost. Stupefiantă, frumoasă și ușor borgesiană este imaginea pe care chiar Derrida ne-o oferă despre șirul cărților sale: putem lua *Despre gramatologie* ca un lung eseu articulat în două părți, în mijlocul căruia se poate intercala *Scriitura și diferența*. Invers, putem insera *Despre gramatologie* în mijlocul *Scriiturii și diferenței,* deoarece șase texte din această lucrare sînt anterioare publicării articolelor anunțînd *Despre gramatologie*. La rîndul ei, *Vocea și fenomenul* poate fi considerată ca o lungă notă la una sau la cealaltă dintre cele două lucrări. Într-o arhitectură filosofică de tip clasic, *Vocea și fenomenul* ar veni în primul rînd: ea ridică decisiv problema privilegiului vocii și scrierii fonetice în raporturile sale cu întreaga istorie a Occidentului, așa cum se lasă ea reprezentată în istoria metafizicii. Eseul care pune aceste probleme poate fi de asemenea citit drept cealaltă față a unui alt eseu, publicat în 1962, ca introducere la *Originea geometriei* a lui Husserl. Toate aceste texte, adaugă Derrida, sînt fără îndoială prefața interminabilă la un alt text pe care mi-ar plăcea să am într-o zi forța să-l scriu, sau epigraful la un altul pentru care n-am avut niciodată destul curaj ...

Chiar dacă scriitura pare să o deschidă fără să o anuleze – pentru că, așa cum o spune explicit, Derrida nu admite nici moartea cărții, nici începutul scriiturii –, această deschidere este de nivelul teoriei sau analizelor. Cartea rămîne încă și totuși un obiect de civilizație, o mașină de semnificare sau de comunicare, destinată unei comunicări unidirecționale. Adică deschizînd cartea, semnalîndu-i diseminarea, scriitura nu o deschide și unei comunicări pe care astăzi am numi-o interactivă sau bidirecțională. Nu ne permitem aici și după Derrida să atribuim un privilegiu vocii, cît mai degrabă dialogului, succesiunii de întrebări și răspunsuri care deschide efectiv comunicarea, atîta cît poate fi ea deschisă. Prestigiul dialogurilor platoniciene vine de la stilul comunicării orale socratice, pe care aceste cărți îl conțin ca înregistrare și reamintire. Nu numai textul, cu diseminarea, diferirea, spațierea scriiturii

pune în chestiune cartea, ci şi comunicarea unidirecţională, care este tot o consecinţă de tip *pharmakon,* legată de data aceasta de autoritate şi putere, nu de memorie şi uitare. Dacă ar fi o exagerare să spunem că un text scris blochează comunicarea, putem în schimb admite că o limitează, făcînd-o unidirecţională. Abia convorbirea diminuează, pentru că nu poate pur şi simplu anula, în cultura occidentală, unilateralitatea, dictată de autoritate/putere, a comunicării prin carte. Este, poate, ceea ce ne spune titlul sub care Derrida îşi aşază convorbirile: *Poziţii;* afirmare a poziţiilor, luare de poziţie dar şi germinare a poziţiilor – "scene, acte, figuri ale diseminării".

Desigur, asistăm şi aici la o delegare modernă, de tip democratic, a puterilor chestionării. Cei patru interlocutori din cele trei convorbiri cu Jacques Derrida, pe care Editura Idea şi traducătorul le prezintă publicului românesc, pun întrebările în numele nostru. Prima convorbire, din 1967, cu Henri Ronse, "Implicaţii" are aparenţa unei introduceri, încă uimite, într-un stil de gîndire plin de noutate şi poate fi foarte bine acceptată editorial ca postfaţa acestui volum. Cea de-a doua convorbire, din 1968, cu Julia Kristeva, "Semiologie şi gramatologie" pune în discuţie ideile centrale ale gîndirii derrideene. În fine, ultima convorbire, din 1971, cu Jean-Louis Houdebine şi Guy Scarpetta, "Poziţii" cea care dă, prin generalizare, şi numele întregului volum, chestionează gîndirea lui Derrida în ceea ce are (şi este) ea ca şi scriitură. Interlocutorii sînt diferiţi, perspectivele şi temele sînt diferite: este ceea ce permite întrebări diferite şi răspunsuri diferite. Totuşi, nu este ca şi cînd noi am vorbi cu Derrida: în general, cei care ne reprezintă nu au chiar aceleaşi întrebări ca şi noi. Situaţie similară dezbaterilor democratice moderne în care publicul asistă la dialogul celor pe care i-a ales. E unul din succedaneele pe care cultura modernităţii l-a găsit pentru a ne restitui, dacă nu farmecul dialogului socratic, măcar reamintirea fermecată a anamnezei lui platoniciene.

Aurel Codoban

AVERTISMENT

Aceste trei convorbiri, singurele la care am luat vreodată parte, privesc publicaţiile în curs de apariţie. Ele constituie fără îndoială, atît din partea interlocutorilor mei ca şi din partea mea, gestul unei interpretări active. Determinată, datată, este vorba de lectura unui travaliu în care mă găsesc *angajat:* travaliu care nu-mi este aşadar propriu, tot aşa cum el nu rămîne definitivat aici. O astfel de situaţie se oferă şi ea lecturii. Ea a inspirat aceste schimburi în faptul, conţinutul şi forma enunţurilor lor. Nici o modificare nu trebuia aşadar să le fie adusă.

Mai 1972

IMPLICAŢII*

CONVORBIRE CU HENRI RONSE

– *Într-o notă concluzivă la* Scriitura şi diferenţa, *declaraţi: "ceea ce rămîne din deplasarea unei probleme formează desigur un sistem". Nu este oare acest fapt în egală măsură adevărat pentru totalitatea cărţilor dumneavoastră? Cum se organizează ele între ele?*

– Ele formează, într-adevăr, dar tocmai ca *deplasare* şi ca deplasare a unei *probleme*, un anume sistem deschis, în parte, către o oarecare resursă indecidabilă care îi conferă jocul. Nota la care faceţi aluzie amintea de asemenea necesitatea acelor "*blancuri*", despre care ştim, cel puţin de la Mallarmé încoace, că ele "asumă importanţa" în orice text.

– *Şi totuşi aceste cărţi nu formează o singură Carte...*

– Nu. În ceea ce numiţi cărţile mele, ceea ce este mai întîi pus în chestiune, este unitatea cărţii şi unitatea "carte" considerată ca o frumoasă totalitate, cu toate implicaţiile unui asemenea concept. Şi ştiţi că ele angajează întregul culturii noastre, apropiate sau îndepărtate. În momentul în care o astfel de închidere se *delimitează,* cum să îndrăzneşti să te pretinzi autor de cărţi, chiar dacă ar fi una, două sau trei? Sub aceste titluri, e vorba doar de o "operaţie" textuală, dacă se poate spune astfel, unică şi diferenţiată, a cărei mişcare neîmplinită nu îşi atribuie nici un început absolut şi care, consumată în întregime în lectura altor texte, nu trimite totuşi, într-un anumit fel, decît la propria sa scriitură. Trebuie luate măsuri pentru a gîndi împreună aceste două motive contradictorii. Nu putem da aşadar asupra organizării interne a acestor lucrări o reprezentare liniară, deductivă, răspunzînd vreunei "ordini a judecăţilor". O astfel de ordine este de asemenea în chestiune, chiar dacă mi se pare că o întreagă fază sau întregul chip al textelor mele se conformează prescripţiilor sale, cel puţin prin simulacru şi pentru a le înscrie la rîndul lor într-o compoziţie pe care nu o mai guvernează. De fapt, ştiţi, trebuie mai ales citiţi şi reciţiţi cei pe urmele cărora scriu, "cărţile" în marginile şi între rîndurile cărora desenez şi descifrez un text care este în acelaşi timp foarte asemănător şi cu totul altul, unul pe care aş ezita chiar, din raţiuni evidente, să îl numesc fragmentar...

– *Dar de fapt, dacă nu de drept, de unde să începi o asemenea lectură?*

– Putem lua *Despre gramatologie* ca un lung eseu articulat în două părţi (a căror îmbinare este teoretică, sistematică şi non-empirică), *în mijlocul* căruia am putea broşa *Scriitura şi diferenţa. Despre gramatologie* face mereu

* Publicat în *Lettres françaises*, nr. 1211, 6–12 decembrie 1967.

trimitere la ea. În acest caz, interpretarea lui Rousseau ar fi a douăsprezecea tablă a culegerii. Invers, putem insera *Despre gramatologie* în mijlocul *Scriturii și diferenței*, deoarece șase texte din această lucrare sînt anterioare, de fapt și de drept, publicării, acum doi ani, în *Critique*, a articolelor anunțînd *Despre gramatologie;* ultimele cinci, pornind de la *Freud și scena scriiturii*, fiind angajate în deschiderea gramatologică. Evident, lucrurile nu se lasă reconstituite atît de simplu. În orice caz, că două volume se înscriu unul *în mijlocul* celuilalt, acest fapt ține, veți fi de acord, de o stranie geometrie, căreia aceste texte îi sînt fără îndoială contemporane...

– Dar *Vocea și fenomenul?*

– Era să uit. E poate eseul la care țin cel mai mult. Fără îndoială că l-aș fi putut lega ca pe o lungă notă la una sau la cealaltă dintre cele două lucrări. *Despre gramatologie* se referă la el și îl scutește de dezvoltare. Dar într-o arhitectură filosofică de tip clasic, *Vocea* ar veni în primul rînd: ea se așează într-un punct care, din motive pe care nu le pot explica aici, pare juridic vorbind decisiv, problema privilegiului vocii și scrierii fonetice în raporturile sale cu întreaga istorie a Occidentului, așa cum se lasă ea reprezentată în istoria metafizicii, și în forma sa cea mai modernă, cea mai critică, cea mai vigilentă: fenomenologia transcendentală a lui Husserl. Ce este "voința-de-a-spune", care sînt raporturile sale istorice cu ceea ce credem că identificăm sub numele de "voce" și ca valoare a prezenței, prezență a obiectului, prezență a sensului pentru conștiință, prezență la sine în cuvîntul zis viu și în conștiința de sine? Eseul care pune aceste probleme poate fi de asemenea citit drept cealaltă față (recto sau verso, cum vreți) a unui alt eseu, publicat în 1962, ca introducere la *Originea geometriei* a lui Husserl. Problematica scriiturii era acolo deja pusă în mișcare ca atare și legată de structura ireductibilă a lui "a diferi" *(différer)* în raporturile sale cu conștiința, cu prezența, cu știința, cu istoria și cu istoria științei, cu dispariția sau cu întîrzierea originii etc.

– *Vă întrebam de unde să începem, iar dumneavoastră m-ați închis într-un labirint.*

– Toate aceste texte, care sînt fără îndoială prefața interminabilă a unui alt text pe care mi-ar plăcea să am într-o zi forța să-l scriu sau epigraful la un altul pentru care n-am avut niciodată destul curaj, nu fac, într-adevăr, decît să comenteze o astfel de frază despre un labirint al cifrelor, așezată ca exergă la *Vocea și fenomenul...*

– *Asta mă duce cu gîndul la o chestiune care nu poate fi evitată citindu-vă, citind "exemplele" dumneavoastră privilegiate (Rousseau, Artaud, Bataille, Jabès). Este chestiunea raporturilor dintre filosofie și non-filosofie. Ceea ce frapează încă de la început e dificultatea de a situa stilul dumneavoastră de comentariu. Pare aproape imposibil să definești statutul discursului dumneavoastră. Dar trebuie oare încercată o astfel de definire? Această chestiune nu cade ea însăși în interiorul ariei metafizice?*

– Eu încerc să mă țin la limita discursului filosofic. Spun limită și nu moarte, deoarece nu cred deloc în ceea ce se numește îndeobște astăzi

moartea filosofiei (în nici un fel de moarte, de altfel, a cărţii, a omului sau a lui Dumnezeu; cu atît mai mult cu cît, aşa cum ştie oricine, moartea deţine o eficacitate foarte specifică). Limită, aşadar, plecînd de la care filosofia a devenit posibilă, s-a definit ca *épistémè*, funcţionînd în interiorul unui sistem de constrîngeri fundamentale, de opoziţii conceptuale în afara cărora ea devine impracticabilă. În lecturile mele, încerc aşadar, printr-un gest în mod necesar dublu...

– Spuneţi în textul dumneavoastră despre Freud că scriem la două mîini...

– Da, prin acest dublu joc, marcat în anumite locuri decisive printr-o ştersătură *(rature)* care lasă totuşi să se citească ceea ce obliterează, înscriind violent în text ceea ce încerca să-l comande din afară, încerc aşadar să respect în cel mai riguros mod posibil jocul interior şi reglat al acestor filosofeme sau epistememe făcîndu-le să alunece, fără a le brusca, pînă în punctul non-pertinenţei lor, al epuizării lor, al închiderii lor. “A deconstrui” filosofia ar însemna astfel a gîndi genealogia structurată a conceptelor sale în maniera cea mai fidelă, cea mai interioară, dar în acelaşi timp dintr-un anumit în-afară incalificabil, de nenumit de către ea; a determina ceea ce această istorie a putut să ascundă sau să interzică, devenind istorie printr-o astfel de reprimare întrucîtva interesată. În acest moment, prin această circulaţie deopotrivă fidelă şi violentă între înăuntrul şi în-afara filosofiei – adică ale Occidentului –, se produce un anumit travaliu textual care oferă o mare satisfacţie. Scriitură interesată de sine care permite citirea filosofemelor – şi prin urmare a tuturor textelor aparţinînd culturii noastre – ca tipuri de simptome (cuvînt pe care îl suspectez, bineînţeles, aşa cum explic în altă parte) a ceva ce *nu a putut să se prezinte* în istoria filosofiei, care nu este de altfel *prezent nicăieri*, pentru că e vorba, în toată această poveste, de a pune în discuţie această determinare majoră a sensului fiinţei ca *prezenţă*, determinare în care Heidegger a ştiut să recunoască destinul filosofiei. Însă putem urmări tratarea scrierii ca pe un simptom deosebit de relevant, de la Platon la Rousseau, la Saussure, la Husserl, uneori chiar la Heidegger, şi *a fortiori* în toate discursurile moderne, deseori cele mai fecunde, care se ţin dincoace de problemele husserliene şi heideggeriene. Din motive şi pe căi pe care încerc să le analizez, un astfel de simptom este în mod necesar şi structural ascuns. Iar dacă el se descoperă astăzi, nu e nicidecum printr-o găselniţă mai mult sau mai puţin ingenioasă şi a cărui iniţiativă ar putea, aici sau aiurea, s-o aibă cineva. Este efectul unei anumite transformări totale (pe care nici nu o mai putem numi “istorică” sau “mondială”, deoarece ea cuprinde pînă şi securitatea acestor semnificaţii) pe care o putem repera şi în cîmpuri determinate (formalizare matematică şi logică, lingvistică, etnologie, psihanaliză, economie politică, biologie, tehnologie a informaţiei, a programării etc.).

– În eseurile dumneavoastră se pot distinge cel puţin două sensuri ale cuvîntului scriitură: sensul curent, cel care opune scrierea (fonetică) vorbirii pe care se presupune că o reprezintă (iar dumneavoastră arătaţi că nu există scriere pur fonetică) şi un sens mai radical care determină scrierea în

general, înaintea oricărei legături cu ceea ce glosematica numeşte "substanţă de exprimare" şi care ar fi rădăcina comună a scrierii şi vorbirii. Tratarea scriiturii în sens curent serveşte ca indice sau ca revelator al reprimării exercitate împotriva arhi-scriiturii. Reprimare inevitabilă căreia trebuie doar să-i interogăm necesitatea, formele şi legile. Această (arhi)scriitură este prinsă într-un lanţ întreg de alte nume: arhi-urmă, rezervă, articulare, aşchie-îmbinare (brisure), *supliment şi diferanţă** (différance). *S-au pus multe întrebări pe marginea acestui* a *din diferanţă. Ce semnifică el?*

– Nu ştiu dacă *semnifică* sau, dacă semnifică, atunci ar fi vorba de ceva precum producerea a ceea ce metafizica numeşte semn (semnificat/ semnificant). Aţi remarcat că acest *a* se scrie sau se citeşte, dar nu poate fi auzit. Ţin mult ca discursul – de exemplu discursul nostru, în acest moment – despre această alterare sau agresiune grafică şi gramaticală să implice o referire ireductibilă la intervenţia mută a unui semn scris. Participiul prezent al verbului *a diferi (différer),* pe care se formează acest substantiv, reuneşte o configuraţie de concepte pe care o consider sistematică şi ireductibilă; fiecare dintre aceste concepte intervine, se accentuează mai degrabă, într-un moment decisiv al demersului. *În primul rînd, diferanţa* trimite la mişcarea (activă *şi* pasivă) care constă în a amîna *(différer),* prin întîrziere, delegare, amînare, răgaz, trimitere (înapoi), ocol, rezervă. În acest sens, diferanţa nu este precedată de unitatea originară şi indivizibilă a unei posibilităţi prezente pe care aş pune-o deoparte, precum o cheltuială pe care aş lăsa-o pe mai tîrziu, prin calcul sau conştiinţă economică. Ceea ce amînă *(diffère)* prezenţa este ceva plecînd de la care, dimpotrivă, prezenţa este anunţată sau dorită în reprezentantul său, semnul său, urma sa...

– Din acest punct de vedere, difere*nţa este un concept economic?*

– Aş spune chiar că este concept*ul* economiei, şi pentru că nu există economie fără diferanţă, este structura cea mai generală a economiei,

---

* Nota pe care o inserăm aici nu are intenţia unui discurs explicativ privind "la différance". Ci doar indicarea raţiunilor care susţin decizia de a reda, în limba română, "différance" prin "diferanţă". Grafemul "différance" suspendă în mod eminent traducerea, cel puţin în sensul său clasic. Rezistenţa la "diferanţă" este semnul precis al confirmării exigenţelor logocentrice şi mai ales fonocentrice, prin invocarea, în cazul de faţă, a caracterului fonetic al limbii române. A traduce un grafem, care nu este de ordinul sensului (şi deci nici de ordinul traducerii), este împotriva demersului gramatologic. În plus, putem suspecta aici voinţa de a recupera, de a reapropria gramatical şi fonetic o alterare transgresivă cum este "différance", care nu vrea-să-spună nimic. O lectură angajată ar trebui să rupă cu principiile fonetice, dat fiind că e vorba explicit de o marcă mută, inevidentă aşadar în vorbirea plină cu care adesea se confundă lectura.

Grafia "diferanţă" are de asemenea menirea de a înscrie litera *a*, care face obiectul unei triple tematizări: referinţa la Hegel, referinţa la sufixul francez *-ance* (element de compunere cu o carieră specifică în scrierea gramatologică) şi referinţa la flexiunea la gerunziu a verbului *différer*.

Reamintim, dacă mai era nevoie, că verbul *différer* înseamnă deopotrivă *a întîrzia, a amîna* şi *a diferi*. Şi că nici această diferenţă nu trebuie citită după rigorile semantismului sau ale polisemiei ci după acelea ale diseminării. (n. tr.)

numai să înţelegem prin această noţiune altceva decît economia clasică a metafizicii sau metafizica clasică a economiei. *În al doilea rînd*, mişcarea diferanţei, producînd diferiţi *(les différents)*, diferenţiind, este aşadar rădăcina comună a tuturor opoziţiilor de concepte care ne marchează limbajul, cum ar fi: sensibil/inteligibil, intuiţie/semnificaţie, natură/cultură şi altele. Ca rădăcină comună, diferanţa este şi elementul *aceluiaşi* (care se distinge de identic) în care aceste opoziţii se anunţă. *În al treilea rînd,* diferanţa este producerea, dacă mai putem spune astfel, a acestor diferenţe, a acestei diacricităţi despre care lingvistica de după Saussure şi toate ştiinţele structurale care au luat-o drept model ne-au amintit că sînt condiţia oricărei semnificaţii şi a oricărei structuri. Aceste diferenţe – şi ştiinţa taxinomică, de pildă, căreia îi pot da naştere – sînt efectele diferanţei, ele nu sînt înscrise nici în cer, nici în creier, ceea ce nu înseamnă că ar fi produse prin activitatea vreunui subiect vorbitor. Din acest punct de vedere, conceptul de diferanţă nu este nici doar structuralist, nici doar genetist, o asemenea alternativă fiind ea însăşi un "efect" de diferanţă. Aş spune chiar, dar poate vom ajunge la asta mai departe, că nu este pur şi simplu un concept...

– Am mai fost frapat să văd în ce fel, încă în eseul dumneavoastră despre "Forţă şi semnificaţie", diferanţa (dar nu o numeaţi încă aşa) vă trimitea la Nietzsche (care leagă conceptul de forţă de ireductibilitatea diferenţelor), mai apoi la Freud, la care arătaţi că toate opoziţiile de concepte sînt reglate de economia diferanţei, în sfîrşit şi mereu, şi mai ales, la Heidegger.

– Da, mai ales. Nimic din ceea ce încerc n-ar fi fost posibil fără deschiderea întrebărilor heideggeriene. Şi mai întîi, pentru că trebuie să spunem aici lucrurile foarte repede, fără atenţia la ceea ce Heidegger numeşte diferenţa între fiinţă şi fiinţare, diferenţa ontico-ontologică, aşa cum rămîne ea într-un anumit fel negîndită de filosofie. Dar, în ciuda acestei îndatoriri faţă de gîndirea heideggeriană, sau mai degrabă din cauza acestei îndatoriri, încerc să recunosc în textul heideggerian care, la fel ca oricare altul, nu este omogen, continuu, pretutindeni de cea mai mare forţă şi egal cu toate consecinţele întrebărilor sale, încerc să recunosc în el semne de apartenenţă la metafizică sau la ceea ce el numeşte onto-teologie. Heidegger recunoaşte de altfel că a trebuit, că trebuie întotdeauna să împrumutăm, într-un mod economic şi strategic, resursele sintactice şi lexicale ale limbajului metafizicii în chiar momentul în care o deconstruim. Trebuie aşadar să ne străduim să recunoaştem aceste aderenţe metafizice şi să reorganizăm fără încetare forma şi locurile interogării. Or, printre aceste aderenţe, determinarea ultimă a diferenţei ca diferenţă ontico-ontologică – oricît de necesară şi de decisivă ar fi faza sa – îmi pare încă, într-un mod ciudat, reţinută în metafizică. Poate ar trebui atunci, potrivit unui gest care ar fi mai mult nietzschean decît heideggerian, mergînd pînă la capătul acestei gîndiri a adevărului fiinţei, să ne deschidem unei diferanţe care să nu fie încă determinată, în limba Occidentului, ca diferenţă între fiinţă şi fiinţare. Un astfel de gest nu este fără îndoială posibil astăzi, dar s-ar putea arăta cum se pregăteşte el. La Heidegger mai întîi. Diferanţa – *în al patrulea*

rînd – ar numi aşadar, în chip provizoriu, această desfăşurare a diferenţei, în special, dar nu numai, nici mai întîi, a diferenţei ontico-ontologice.

– *Limita despre care vorbiţi nu comunică oare, la Heidegger, cum păreţi uneori să sugeraţi, cu un anumit "fonologism"?*

– Nu este vorba despre o limită sau, în orice caz, asemeni oricărei limite, ea asigură o putere şi anumite aderenţe, bucurîndu-se aici de o putere de neînlocuit. Dar există fără îndoială un anumit fonologism heideggerian, un privilegiu non-critic acordat la el, ca în tot Occidentul, vocii, unei "substanţe de exprimare" determinate. Acest privilegiu, ale cărui consecinţe sînt considerabile şi sistematice, se lasă recunoscut de pildă în prevalenţa semnificativă a atîtor metafore "fonice", într-o meditaţie asupra artei care conduce întotdeauna, prin exemple a căror alegere este foarte marcată, la artă ca "punere în operă a adevărului". Însă admirabila meditaţie prin care Heidegger repetă originea sau esenţa adevărului nu pune niciodată în chestiune legătura cu logos-ul şi cu această phone. Aşa se explică de ce, după Heidegger, toate artele se desfăşoară în spaţiul poemului care este "esenţa artei", în spaţiul "limbii" şi al "cuvîntului". "Arhitectura şi sculptura, spune el, nu advin niciodată decît în deschiderea rostirii şi a numirii. Ele sînt guvernate şi călăuzite de către ea." Aşa se explică excelenţa, recunoscută într-o manieră atît de clasică, a Rostirii *(Dichtung)* şi a cîntului, dispreţul faţă de literatură. "Trebuie, spune Heidegger, să eliberăm Rostirea de literatură" etc.

– *Această din urmă remarcă traduce atenţia pe care păreţi să o acordaţi mereu unei anumite ireductibilităţi a scriiturii sau a spaţierii "literare". Tocmai prin asta lucrările dumneavoastră par adesea foarte înrudite cu cele ale grupului Tel Quel.*

– Pot spune în orice caz că miza cercetărilor actuale ale acestui grup, şi a oricărei cercetări analoage, îmi pare a fi de o extremă importanţă, de o importanţă pe care o apreciem mult mai puţin în Franţa, pare-se, decît în străinătate, şi, fapt semnificativ, mai puţin bine în vest decît în anumite ţări din est. Dacă am avea timp de asta, am putea să-i analizăm motivele şi să ne întrebăm, de asemenea, de ce ireductibilitatea scriiturii şi, să spunem, subversiunea logocentrismului, se anunţă mai bine decît în altă parte, astăzi, într-un anumit sector şi o anumită formă determinată de practica "literară". Dar înţelegeţi de ce aş scrie acest cuvînt între ghilimele şi ce echivoc trebuie înlăturat aici. Această nouă practică presupune o astfel de ruptură cu ceea ce a legat istoria artelor literare de istoria metafizicii...

– *Poate oare să existe o depăşire a acestei metafizici? Putem opune logocentrismului un grafocentrism? Poate să existe o transgresare efectivă a închiderii şi care ar fi atunci condiţiile unui discurs transgresiv?*

– Nu există o transgresiune dacă prin asta înţelegem instalarea pură şi simplă într-un dincolo al metafizicii, într-un punct care ar fi de asemenea, să nu uităm, şi în primul rînd, un punct de limbaj sau de scriitură. Însă, chiar şi în agresiuni sau transgresiuni, ne întreţinem cu un cod de care metafizica este ireductibil legată, în aşa fel încît orice gest transgresiv ne menţine înăuntrul închiderii, expunîndu-ne afectării sale. Dar, prin travaliul care se

face de o parte şi de alta a limitei, cîmpul interior se modifică şi se produce o transgresiune care, prin urmare, nu este nicăieri prezentă ca un fapt împlinit. Nu ne instalăm niciodată într-o transgresiune, nu locuim niciodată altundeva. Transgresarea implică faptul că limita este întotdeauna activă. Însă "gîndirea-care-nu-vrea-să-spună-nimic", care, interogîndu-le, excede voinţa-de-a-spune şi voinţa-de-a-se-auzi-vorbind, această gîndire care se anunţă în gramatologie se dă drept ceea ce nu e deloc asigurat prin opoziţia între înăuntru şi în-afară. La capătul unui anumit travaliu, conceptul însuşi de exces sau de transgresiune va putea deveni suspect.

De aceea nu s-a pus niciodată problema de a opune un grafocentrism unui logocentrism, şi nici, în general, un centru unui alt centru. *Despre gramatologie* nu este o apărare şi o ilustrare a gramatologiei. Încă şi mai puţin o reabilitare a ceea ce s-a numit întotdeauna scriere. Nu este vorba de a reda drepturile, excelenţa sau demnitatea scrierii despre care Platon spunea că este un orfan sau un bastard, în opoziţie cu vorbirea, fiu legitim şi de familie bună al "tatălui logos-ului". În momentul în care încerci să examinezi această scenă de familie şi să pui în cauză investiţiile, etice şi altele, ale acestei întregi istorii, nimic n-ar fi mai derizoriu mistificator decît o astfel de răsturnare etică sau axiologică, atribuind scrierii o prerogativă sau un drept al întîiului născut. Cred că m-am explicat limpede în această privinţă. *Despre gramatologie* este titlul unei întrebări: cea despre necesitatea unei ştiinţe a scrierii, despre condiţiile sale de posibilitate, despre travaliul critic care ar trebui să-i deschidă cîmpul şi să-i înlăture obstacolele epistemologice; dar şi o întrebare adresată limitelor acestei ştiinţe. Iar aceste limite asupra cărora am insistat la fel de mult sînt şi cele ale noţiunii clasice de ştiinţă, ale cărei proiecte, concepte, norme sînt fundamental şi sistematic legate de metafizică.

– *Tocmai în acest sens ar trebui citit şi motivul sfîrşitului cărţii şi al începutului scriiturii pe care îl evocaţi în* Despre gramatologie *şi care nu este o constatare pozitivă sau sociologică.*

– Poate că e şi asta, dar într-un mod foarte secundar. Am făcut loc în acest eseu, şi de drept, unei astfel de cercetări pozitive asupra răsturnărilor actuale ale formelor de comunicare, asupra noilor structuri care, în toate practicile formale, în domeniul arhivei şi al tratării informaţiei, reduc masiv şi sistematic partea vorbirii, a scrierii fonetice şi a cărţii. Dar ne-am amăgi într-adevăr dacă, din ceea ce se intitulează "Sfîrşitul cărţii şi începutul scrierii", am concluziona moartea cărţii şi naşterea scrierii. Cu o pagină înaintea capitolului ce poartă acest titlu, se propunea o distincţie între *închidere* şi *sfîrşit*. Ceea ce este prins în închiderea de-limitată poate continua indefinit. Dacă nu ne mulţumim doar cu citirea titlului, acesta anunţă tocmai faptul că nu există sfîrşit al cărţii şi că nu există început al scriiturii. Acest capitol arată tocmai faptul că scriitura nu începe. Căutarea unei arhii, a unui început absolut, a unei origini se pune în discuţie chiar pornind de la ea, dacă putem spune aşa. Scrierea nu poate aşadar să înceapă tot aşa cum cartea nu poate să sfîrşească...

– *Această mişcare la propriu* infinită *ar fi oarecum metafora permanentă a cercetării dumneavoastră?*

– Încerc să *scriu* (în) spaţiul în care se pune problema spunerii şi a voinţei-de-a-spune. Încerc să scriu întrebarea: ce (este) să-vrei-să-spui? E aşadar necesar ca, într-un astfel de spaţiu şi călăuzită de o astfel de întrebare, scrierea cu adevărat să-nu-vrea-să-spună-nimic. Nu că ar fi absurdă, în sensul acestei absurdităţi care a făcut întotdeauna sistem cu voinţa-de-a-spune metafizică. Pur şi simplu ea se încearcă, se încordă, încearcă să se menţină în punctul în care voinţa-de-a-spune îşi pierde respiraţia. A risca să-nu-vrei-să-spui-nimic înseamnă a intra în joc, şi mai întîi în jocul diferanţei care face ca nici un cuvînt, nici un concept, nici un enunţ major să nu vină să rezume şi să comande, de pe poziţia prezenţei teologice a centrului, mişcarea şi spaţierea textuală a diferenţelor. De unde, spre exemplu, lanţul substituirilor de care vorbeaţi mai înainte (arhi-urmă, arhi-scriitură, ascundere, îmbinare, articulare, supliment, diferanţă; vor mai fi şi altele) şi care nu sînt doar operaţii metonimice lăsînd intacte identităţile conceptuale, idealităţile semnificate pe care s-ar mulţumi să le traducă, să le facă să circule. Tocmai în acest sens risc să-nu-vreau-să-spun-nimic care să poată fi doar înţeles, care să fie simplă chestiune de înţelegere. Împletindu-se pe sute de pagini de scriere în acelaşi timp insistentă şi eliptică, imprimînd, aşa cum aţi văzut, pînă şi ştersăturile sale, mutînd fiecare concept într-un lanţ interminabil de diferenţe, înconjurîndu-se sau împiedicîndu-se de atîtea precauţii, referinţe, note, citate, colaje, suplimente, acest "a-nu-vrea-să-spui-nimic" nu este, veţi fi de acord cu mine, un exerciţiu prea liniştitor.

SEMIOLOGIE ȘI GRAMATOLOGIE*

CONVORBIRE CU JULIA KRISTEVA

– *Semiologia se construiește, în prezent, pe modelul semnului și al corelatelor sale:* comunicarea *și* structura. *Care sînt limitele "logocentrice" și etnocentrice ale acestor modele și de ce nu pot ele servi ca bază unei notații care ar vrea să scape metafizicii?*

– Toate gesturile sînt aici în mod necesar echivoce. Și presupunînd, ceea ce nu cred, că am putea într-o bună zi scăpa *pur și simplu* metafizicii, conceptul de semn va fi marcat în acest sens deopotrivă o piedică şi un progres. Căci dacă, prin rădăcina şi implicaţiile sale, el este întru totul metafizic, sistematic solidar cu teologiile stoică şi medievală, travaliul şi deplasarea la care a fost supus – dar şi al căror instrument a fost în mod curios – au avut efecte *de-limitante:* ele au permis critica apartenenţei metafizice a conceptului de semn, deopotrivă *marcarea* şi *relaxarea* limitelor sistemului în care acest concept s-a născut şi a început să servească, au permis astfel, pînă la un anumit punct, smulgerea din propriul său sol. Acest travaliu trebuie dus cît mai departe cu putinţă, dar nu se poate, de fapt, să nu întîlnim la un anumit moment "limitele logocentrice şi etnocentrice" ale unui astfel de model. În acel moment, acest concept ar trebui poate abandonat. Dar acest moment e foarte dificil de determinat şi nu e niciodată pur. Trebuie ca toate resursele euristice şi critice ale conceptului de semn să fie epuizate şi ca ele să fie epuizate în aceeaşi măsură în toate domeniile şi în toate contextele. Însă e inevitabil ca unele inegalităţi de dezvoltare (nu se poate să nu existe) şi necesitatea anumitor contexte să continue să facă strategic indispensabil recursul la un model despre care se ştie că altundeva, în punctul cel mai inedit al cercetării, ar funcţiona ca un obstacol.

Pentru a nu lua decît un exemplu, am putea arăta că semiologia de tip saussurian a avut un dublu rol. PE DE O PARTE, un rol critic absolut decisiv:

1) Ea a marcat, împotriva tradiţiei, faptul că semnificatul este inseparabil de semnificant, că semnificatul şi semnificantul sînt cele două feţe ale unei singure şi unice produceri. Saussure a refuzat în mod expres chiar să conformeze această opoziţie sau această "unitate cu două feţe" raporturilor dintre suflet şi corp, aşa cum s-a procedat dintotdeauna. "Această unitate cu două feţe a fost adesea comparată cu unitatea persoanei umane, compusă din corp şi suflet. Apropierea este puţin satisfăcătoare" (*Cours de linguistique générale,* p. 145).

---

* Publicat în *Information sur les sciences sociales* VII – 3 iunie 1968.

2) Subliniind caracterul *diferențial* și *formal* ale funcționării semiologice, arătînd că "e imposibil ca sunetul, elementul material, să aparțină el însuși limbii" și că "în esența sa, el [semnificantul lingvistic] nu este nicidecum fonic" (p. 164); de-substanțializînd deopotrivă conținutul semnificat și "substanța de exprimare" – care nu mai e deci prin excelență și nici exclusiv fonia –, făcînd astfel din lingvistică o simplă parte a semiologiei generale (p. 33), Saussure a contribuit decisiv la întoarcerea împotriva tradiției metafizice a conceptului de semn pe care îl împrumuta din ea.

Și totuși, Saussure n-a putut să nu confirme această tradiție în măsura în care el a continuat să se servească de conceptul de semn; nu putem folosi acest concept, ca pe oricare altul, într-un mod absolut nou și absolut convențional. Sîntem obligați să asumăm, în mod necritic, cel puțin o parte din implicațiile care sînt înscrise în sistemul său. Există cel puțin un moment în care Saussure trebuie să renunțe la a trage toate consecințele din travaliul critic pe care l-a inițiat, și e momentul neîntîmplător în care el se resemnează să se servească de cuvîntul "semn", în lipsa a ceva mai bun. După ce va fi justificat introducerea cuvintelor "semnificat" și "semnificant", Saussure scrie: "Cît despre *semn*, dacă ne mulțumim cu el, e pentru că nu știm cu ce să-l înlocuim, limba obișnuită nesugerînd nici un altul" (pp. 99-100). Și nu prea vedem, într-adevăr, cum am putea evacua *semnul* cînd am început prin a propune opoziția semnificat/semnificant.

Numai că "limba obișnuită" nu este inocentă sau neutră. Ea este limba metafizicii occidentale și transportă nu doar un număr considerabil de presupoziții de toate felurile, ci presupoziții inseparabile și, dacă sîntem cît de puțin atenți, înnodate în sistem. Am putea arăta efectele acestui fapt asupra discursului lui Saussure. De aceea, PE DE ALTĂ PARTE:

1) Menținerea distincției riguroase – esențiale și juridice – între *signans* și *signatum*, ecuația între *signatum* și concept (p. 99)* lasă deschisă de drept posibilitatea de a gîndi un *concept semnificat în el însuși*, în prezența sa simplă pentru gîndire, în independența sa în raport cu limba, adică în raport cu un sistem de semnificanți. Lăsînd această posibilitate deschisă – și ea este deschisă chiar în principiul însuși al opoziției semnificant/semnificat, adică al semnului –, Saussure contrazice cîștigurile critice despre care vorbeam mai înainte. El confirmă exigența clasică a ceea ce eu am propus să se numească un "semnificat transcendental", care n-ar

* Adică inteligibilul. Diferența între semnificant și semnificat a reprodus întotdeauna diferența între sensibil și inteligibil. Și nu o face mai puțin în secolul XX decît la originile sale stoice. "Gîndirea structuralistă modernă a stabilit în mod clar: limbajul este un sistem de semne, lingvistica este parte integrantă a științei semnelor, *semiotica* (sau, în termenii lui Saussure, *semiologia*). Definiția medievală – *aliquid stat pro aliquo* –, pe care epoca noastră a reînviat-o, s-a arătat întotdeauna valabilă și fecundă. Astfel, marca constitutivă a oricărui semn în general, a semnului lingvistic în special, rezidă în dublul său caracter: fiecare unitate lingvistică este bipartită și comportă două aspecte: unul sensibil și celălalt inteligibil – pe de o parte *signans* (*semnificantul* lui Saussure), pe de altă parte *signatum (semnificatul)*" (R. Jakobson, *Essais de linguistique générale,* trad. fr., Éd. de Minuit, 1963, p. 162)

trimite în el însuşi, în esenţa sa, la nici un semnificant, care ar excede lanţul semnelor, şi n-ar mai funcţiona el însuşi, la un anumit moment, ca semnificant. Din momentul în care, dimpotrivă, punem în chestiune posibilitatea unui astfel de semnificat transcendental şi în care recunoaştem că orice semnificat este şi pe poziţie de semnificant*, distincţia între semnificat şi semnificant – semnul – devine problematică în rădăcina sa. Bineînţeles, este aici o operaţie care trebuie practicată cu prudenţă, căci: *a)* ea trebuie să treacă prin deconstrucţia dificilă a întregii istorii a metafizicii care a impus şi nu va înceta niciodată să impună întregii ştiinţe semiologice această căutare fundamentală a unui "semnificat transcendental" şi a unui concept independent de limbă; această căutare nu este impusă din exterior prin ceva de genul "filosofiei", ci prin tot ce ne leagă limba, cultura, "sistemul de gîndire" de istoria şi de sistemul metafizicii; *b)* nu este vorba nici de a confunda, la toate nivelele şi pur şi simplu, semnificantul şi semnificatul. Că această opoziţie sau această diferenţă nu poate fi radicală şi absolută, asta nu o împiedică să funcţioneze şi chiar să fie indispensabilă în anumite limite – limite foarte largi. De pildă, nici o traducere nu ar fi posibilă fără ea. Şi, într-adevăr, în orizontul unei traductibilităţi absolut pure, transparente şi univoce, s-a constituit tema unui semnificat transcendental. În limitele în care ea e posibilă, sau cel puţin *pare* posibilă, traducerea practică diferenţa între semnificat şi semnificant. Dar, dacă această diferenţă nu este niciodată pură, nici traducerea nu poate fi şi, noţiunii de traducere, ar trebui să-i substituim o noţiune de *transformare:* transformare reglată a unei limbi prin alta, a unui text prin altul. Nu vom avea şi nu am avut de fapt niciodată de-a face cu vreun "transport" de semnificaţi puri pe care instrumentul – sau "vehiculul" – semnificant l-ar lăsa virgin şi neînceput, de la o limbă la alta sau în interiorul unei singure şi aceleiaşi limbi.

2) Deşi a recunoscut necesitatea de a pune între paranteze substanţa fonică ("Esenţialul limbii, vom vedea, este străin de caracterul fonic al semnului lingvistic" [p. 21]. "În esenţa sa, el [semnificantul lingvistic] nu este nicidecum fonic" [p. 164]), Saussure a trebuit, din raţiuni esenţiale şi esenţial metafizice, să privilegieze vorbirea, tot ceea ce leagă semnul de *phonè*. El vorbeşte de asemenea despre "legătura naturală" între gîndire şi voce, sens şi sunet (p. 46), chiar despre "gîndirea-sunet" (p. 156). Am încercat în altă parte să arăt ce avea tradiţional în el un astfel de gest şi căror necesităţi le dă ascultare. El ajunge, în orice caz, în contradicţie cu motivul critic cel mai interesant al *Cursului*, să facă din lingvistică modelul reglator, "tiparul" unei semiologii generale din care nu trebuia să fie, de drept şi teoretic, decît o parte. Tema arbitrariului este astfel deturnată de la căile fecundităţii sale (formalizarea) înspre o teleologie ierarhizantă: "Putem spune aşadar că semnele pe de-a-ntregul arbitrare realizează mai bine

---

* Cf. *De la grammatologie,* pp. 106–108. (N.R.).

decît celelalte idealul procesului semiologic; de aceea, limba, cel mai complex şi mai răspîndit dintre sistemele de exprimare, este şi cel mai caracteristic dintre toate; în acest sens, lingvistica poate deveni tiparul general al oricărei semiologii, deşi limba nu este decît un sistem particular" (p. 101). Regăsim exact acelaşi gest şi aceleaşi concepte la Hegel. Contradicţia între aceste două momente ale *Cursului* se marchează şi prin aceea că Saussure recunoaşte altundeva că "nu limbajul vorbit este limbajul natural al omului, ci facultatea de a constitui o limbă, adică un sistem de semne distincte...", adică posibilitatea *codului* şi a *articulării* independent de substanţă, de exemplu de substanţa fonică.

3) Conceptul de semn (semnificant/semnificat) poartă în el însuşi necesitatea de a privilegia substanţa fonică şi de a erija lingvistica în "tipar" al semiologiei. *Phonè* este într-adevăr substanţa semnificantă care *se dă conştiinţei* ca fiind cea mai intim legată de gîndirea conceptului semnificat. Vocea este, din acest punct de vedere, conştiinţa însăşi. Cînd vorbesc, sînt conştient nu numai că sînt prezent lucrurilor pe care le gîndesc, ci şi că păstrez cel mai aproape de gîndirea mea sau de "concept" un semnificant care nu cade în lume, pe care îl înţeleg deîndată ce îl emit, care pare să depindă de pura şi libera mea spontaneitate, să nu pretindă întrebuinţarea nici unui instrument, a nici unui accesoriu, a nici unei forţe prinse în lume. Nu numai că semnificantul şi semnificatul par să se unească, ci, în această confuzie, semnificantul pare să se estompeze sau să devină transparent pentru a lăsa conceptul să se prezinte el însuşi, aşa cum este el, netrimiţînd la nimic altceva decît la prezenţa sa. Exterioritatea semnificantului pare redusă. Fireşte, această experienţă este o amăgire, dar o amăgire pe necesitatea căreia s-a organizat o întreagă structură, sau o întreagă epocă; pe capitalul acestei epoci s-a constituit o semiologie, ale cărei concepte şi presupoziţii fundamentale sînt foarte precis reperabile de la Platon la Husserl, trecînd prin Aristotel, Rousseau, Hegel etc.

4) A reduce exterioritatea semnificantului înseamnă a exclude tot ceea ce, în practica semiotică, nu este psihic. Însă numai privilegiul acordat semnului fonetic şi lingvistic poate autoriza propoziţia lui Saussure după care "semnul lingvistic este prin urmare o entitate psihică cu două feţe" (p. 99). Presupunînd că această propoziţie are un sens riguros în ea însăşi, nu ne prea putem da seama cum am putea-o extinde la orice semn, fie el fonetic-lingvistic sau nu. Nu e prea clar atunci cum se poate înscrie semiologia generală într-o psihologie, doar dacă facem în mod expres din semnul fonetic "tiparul" tuturor semnelor. E totuşi ceea ce face Saussure: "Putem aşadar concepe o ştiinţă care să studieze viaţa semnelor în sînul vieţii sociale; ea ar forma o parte a psihologiei sociale, şi, în consecinţă, a psihologiei generale; o vom numi semiologie (de la grecescul *semeion*, 'semn'). Ea ne-ar învăţa în ce constau semnele, ce legi le guvernează. Pentru că ea nu există încă, nu putem spune ce va fi; dar ea are drept la existenţă, locul său este determinat dinainte. Lingvistica nu este decît o parte din această ştiinţă generală, legile pe care le va descoperi semiologia vor

fi aplicabile lingvisticii, iar aceasta din urmă se va găsi astfel legată de un domeniu bine definit în ansamblul faptelor umane. Psihologului îi revine sarcina să determine locul exact al semiologiei" (p. 33).

Bineînţeles, lingviştii şi semioticienii moderni n-au rămas la Saussure sau, cel puţin, la acest "psihologism" saussurian. Şcoala de la Copenhaga şi întreaga lingvistică americană l-au criticat în mod explicit. Dar, dacă am insistat asupra lui Saussure, e nu numai pentru că şi aceia care îl critică îl recunosc drept iniţiatorul semiologiei generale şi împrumută de la el majoritatea conceptelor lor; ci mai ales pentru că nu putem critica doar folosirea "psihologistă" a conceptului de semn; psihologismul nu este proasta întrebuinţare a unui concept bun, el e înscris şi prescris în chiar conceptul de semn, în maniera echivocă de care vorbeam la început. Apăsînd asupra modelului semnului, acest echivoc marchează aşadar însuşi proiectul "semiologic", cu totalitatea organică a tuturor conceptelor sale, în special acela de *comunicare,* care, într-adevăr, implică *transmiterea însărcinată cu trecerea, de la un subiect la celălalt,* a *identităţii* unui obiect *semnificat*, a unui *sens* sau a unui *concept* de drept separabile de procesul de trecere şi de operaţia semnificantă. Comunicarea presupune subiecţi (a căror identitate şi prezenţă să fie constituite înaintea operaţiei semnificante) şi obiecte (concepte semnificate, un sens gîndit pe care trecerea comunicării nu va trebui nici să-l constituie nici, de drept, să-l transforme). A îl comunică pe B lui C. Prin semn, emiţătorul comunică ceva unui receptor etc.

Cazul conceptului de *structură,* pe care îl evocaţi de asemenea, este desigur mai ambiguu. Totul depinde de travaliul pe care îl obligăm să-l depună. Ca şi conceptul de semn - şi deci de semiologie -, el poate deopotrivă să confirme şi să zdruncine certitudinile logocentrice şi etnocentrice. Nu trebuie să aruncăm aceste concepte la gunoi şi nu avem, de altfel, mijloacele s-o facem. Fără îndoială, în interiorul semiologiei, trebuie să transformăm conceptele, să le deplasăm, să le întoarcem împotriva presupoziţiilor lor, să le re-înscriem în alte lanţuri, să modificăm puţin cîte puţin terenul de lucru şi să producem astfel noi configuraţii; nu cred în ruptura decisivă, în unicitatea unei "rupturi epistemologice", cum se spune adesea astăzi. Rupturile se reînscriu întotdeauna, fatal, într-o ţesătură veche pe care trebuie să continuăm s-o desfacem, la nesfîrşit. Această interminabilitate nu este un accident sau o contingenţă; ea este esenţială, sistematică şi teoretică. Aceasta nu schimbă cu nimic necesitatea şi importanţa relativă a anumitor rupturi, a apariţiei sau a definirii unor noi structuri...

– *Ce înseamnă* gramme *ca "nouă structură a non-prezenţei"? Ce este scriitura ca "diferanţă"? Care este ruptura pe care aceste concepte o introduc în raport cu conceptele-cheie ale semiologiei,* semnul *(fonetic) şi* structura? *În ce fel înlocuieşte noţiunea de* text, *în gramatologie, noţiunea lingvistică şi semiologică de* enunţ?

– Reducerea scrierii – ca reducere a exteriorităţii semnificantului – mergea mînă în mînă cu fonologismul şi cu logocentrismul. Se cunoaşte felul în care Saussure, conform unei operaţii tradiţionale, care a fost şi aceea

a lui Platon, Aristotel, Rousseau, Hegel, Husserl etc., exclude scrierea din cîmpul lingvisticii – al limbii şi al vorbirii – ca pe un fenomen de reprezentare exterioară, în acelaşi timp inutilă şi periculoasă: "Obiectul lingvistic nu este definit prin combinarea cuvîntului scris şi a cuvîntului vorbit, acesta din urmă constituie de unul singur acest obiect" (p. 45), "scrierea este străină de sistemul intern [al limbii]" (p. 44), "scrierea maschează vederea limbii: ea nu este un veşmînt, ci o travestire" (p. 51). Legătura dintre scriere şi limbă este "superficială", "factice". Printr-o "ciudăţenie", scrierea, care ar trebui să nu fie decît o "imagine", "uzurpă rolul principal" şi "raportul natural este inversat" (p. 47). Scrierea este o "capcană", acţiunea sa este "vicioasă" şi "tiranică", nelegiuirile sale sînt nişte monstruozităţi, "cazuri teratologice", "lingvistica trebuie să le pună sub observaţie într-un compartiment special" (p. 54) etc. Fireşte, această concepţie reprezentativistă a scrierii ("Limbaj şi scriere sînt două sisteme de semne distincte; unica raţiune de a fi a celui de-al doilea este de a-l *reprezenta* pe cel dintîi" [p. 45]) este legată de practica scrierii fonetic-alfabetice, la care Saussure mărturiseşte că-şi "mărgineşte" studiul (p. 48). Scrierea alfabetică pare într-adevăr să reprezinte vorbirea şi în acelaşi timp să se estompeze în faţa ei. La drept vorbind, am putea arăta, aşa cum am încercat să fac, că nu există scriere pur fonetică şi că fonologismul este mai puţin consecinţa practicii alfabetului într-o cultură, cît a unei anumite reprezentări, a unei anumite *experienţe* etice sau axiologice a acestei practici. Scrierea *ar trebui* să se estompeze în faţa plenitudinii unei vorbiri vii, perfect reprezentate în transparenţa notaţiei sale, imediat prezente subiectului care o rosteşte şi celui care îi primeşte sensul, conţinutul, valoarea.

Dacă încetăm să ne limităm însă la modelul scrierii fonetice, pe care nu-l privilegiem decît din etnocentrism, şi dacă mai tragem consecinţele din faptul că nu există scriere pur fonetică (din cauza spaţierii necesare a semnelor, a punctuaţiei, a intervalelor, a diferenţelor indispensabile funcţionării grafemelor etc.), întreaga logică fonologistă sau logocentristă devine problematică. Cîmpul său de legitimitate devine îngust şi superficial. Această de-limitare este totuşi indispensabilă dacă vrem să ţinem seama, cu oarecare coerenţă, de principiul de diferenţă, aşa cum Saussure însuşi îl aminteşte. Acest principiu ne dictează nu numai să nu privilegiem o substanţă – aici substanţa fonică, zisă temporală – excluzînd o alta – de exemplu substanţa grafică, zisă spaţială – dar chiar să considerăm orice proces de semnificare ca un joc formal de diferenţe. Adică de urme.

De ce de urme? Şi cu ce drept să reintroducem gramaticul în momentul în care se pare că vom fi neutralizat orice substanţă, fie ea fonică, grafică sau alta? Bineînţeles, nu e vorba de a recurge la acelaşi concept de scriitură şi de a răsturna doar disimetria pe care am pus-o în discuţie. Este vorba de a produce un nou concept de scriitură. Putem să-l numim *gramme* sau *diferanţă*. Jocul diferenţelor presupune într-adevăr sinteze şi trimiteri care interzic ca, în orice moment, în orice sens, un element simplu să fie *prezent* în el însuşi şi să nu trimită decît la el însuşi. Că e în ordinea discursului vorbit

sau a discursului scris, nici un element nu poate funcţiona ca semn fără să trimită la un alt element care el însuşi nu este numai prezent. Această înlănţuire face în aşa fel încît fiecare "element" - fonem sau grafem - să se constituie plecînd de la urma în el a celorlalte elemente ale lanţului sau sistemului. Această înlănţuire, această ţesătură, este *textul* care nu se produce decît în transformarea unui alt text. Nimic, nici în elemente nici în sistem, nu este nicăieri şi niciodată doar prezent sau absent. Nu există, de la un capăt la celălalt, decît diferenţe şi urme de urme. *Gramme* este atunci conceptul cel mai general al semiologiei - care devine astfel gramatologie - şi se potriveşte nu numai cîmpului scriiturii în sens îngust şi clasic ci şi celui al lingvisticii. Avantajul acestui concept - cu condiţia să fie cuprins într-un anumit context interpretativ căci, la fel ca orice alt element conceptual, el nu semnifică şi nu îşi e suficient sieşi -, este că neutralizează în principiu propensiunea fonologistă a "semnului" şi o *echilibrează de fapt* prin eliberarea întregului cîmp ştiinţific al "substanţei grafice" (istorie şi sistem al scrierilor de dincolo de aria occidentală) al cărui interes nu este mai scăzut şi care a fost lăsat pînă acum în umbră sau considerat nedemn pentru o cercetare.

Gramme ca diferanţă e atunci o structură şi o mişcare care nu se mai lasă gîndite plecînd de la opoziţia prezenţă/absenţă. Diferanţa este jocul sistematic al diferenţelor, al urmelor de diferenţe, al *spaţierii* prin care elementele se raportează unele la celelalte. Această spaţiere este producerea, deopotrivă activă şi pasivă (*a*-ul din *diferanţă* indică această indecizie în raport cu activitatea şi pasivitatea, ceea ce nu se lasă încă distribuit şi ordonat prin această opoziţie), a intervalelor fără de care termenii "plini" nu ar semnifica, nu ar funcţiona. Este de asemenea devenirea-spaţiu a lanţului vorbit - care a fost numit temporal şi liniar; această devenire-spaţiu este singura care face posibile scriitura şi orice corespondenţă între vorbire şi scriere, orice trecere de la una la cealaltă.

Activitatea sau productivitatea conotate prin *a*-ul din *diferanţă* trimit la mişcarea generativă în jocul diferenţelor. Acestea nu sînt căzute din cer şi nu sînt înscrise o dată pentru totdeauna într-un sistem închis, într-o structură statică pe care o operaţie sincronică şi taxinomică le-ar putea epuiza. Diferenţele sînt efectele de transformări şi din acest punct de vedere tema diferanţei este incompatibilă cu motivul static, sincronic, taxinomic, anistoric etc., al conceptului de *structură*. Dar e de la sine înţeles că acest motiv nu este singurul care defineşte structura şi că producerea diferenţelor, diferanţa, nu este a-structurală: ea produce transformări sistematice şi reglate putînd, pînă la un anumit punct, să dea naştere unei ştiinţe structurale. Conceptul de diferanţă dezvoltă chiar exigenţele principiale cele mai legitime ale "structuralismului".

Limba şi în general orice cod semiotic - pe care Saussure le defineşte drept "clasificări" - sînt aşadar efecte, dar ele n-au ca şi cauză un subiect, o substanţă sau o fiinţare undeva prezentă şi scăpînd mişcării diferanţei. Pentru că nu există prezenţă în afara şi înaintea diferanţei semiologice, putem

extinde la sistemul semnelor în general ceea ce Saussure a spus despre limbă: "Limba este necesară pentru ca vorbirea să fie inteligibilă şi să-şi producă toate efectele; dar vorbirea este necesară pentru ca limba să se fixeze; din punct de vedere istoric, faptul de vorbire precede întotdeauna." E vorba aici de un cerc, căci dacă distingem riguros limba şi vorbirea, codul şi mesajul, schema şi întrebuinţarea etc., şi dacă vrem să rămînem fideli celor două postulate astfel enunţate, nu ştim de unde să începem şi cum poate începe în general ceva, fie limbă sau vorbire. Trebuie aşadar să admitem, înaintea oricărei disocieri limbă/vorbire, cod/mesaj etc. (cu tot ceea ce e solidar cu ele), o producere sistematică de diferenţe, *producerea* unui sistem de diferenţe – o diferanţă – în efectele căreia vom putea eventual, prin abstracţie şi potrivit unor motivaţii determinate, să decupăm o lingvistică a limbii şi o lingvistică a vorbirii etc.

Nimic – nici o fiinţare prezentă şi in-diferentă – nu precede aşadar diferanţa şi spaţierea. Nu există subiect care să fie agent, autor sau stăpîn al diferanţei şi căruia aceasta i-ar surveni eventual şi empiric. Subiectivitatea – ca şi obiectivitatea – este un efect de diferanţă, un efect înscris într-un sistem de diferanţă. De aceea *a*-ul din *diferanţă* aminteşte de asemenea că spaţierea este *temporizare*, ocol, răgazul prin care intuiţia, percepţia, consumarea, într-un cuvînt raportul cu prezentul, referirea la o realitate prezentă, la o *fiinţare*, sînt întotdeauna amînate *(différés)*. Amînate datorită principiului însuşi de diferenţă, care vrea ca un element să nu funcţioneze şi să nu semnifice, să nu capete sau să nu dea "sens" decît trimiţînd la un alt element trecut sau viitor, într-o economie a urmelor. Acest aspect economic al diferanţei, făcînd să intervină un anumit calcul – neconştient – într-un cîmp de forţe, este inseparabil de aspectul strict semiotic. El confirmă că subiectul, şi mai întîi subiectul conştient şi vorbitor, depinde de sistemul diferenţelor şi al mişcării diferanţei, că el nu este prezent nici mai ales prezent sieşi înaintea diferanţei, că nu se constituie decît divizîndu-se, spaţiindu-se, "temporizînd", amînîndu-se *(en se différant)*; şi că, aşa cum spunea Saussure, "limba [care nu constă decît din diferenţe] nu este o funcţie a subiectului vorbitor". În punctul în care intervine conceptul de diferanţă, cu seria care-i este înrudită, toate opoziţiile conceptuale ale metafizicii, avînd ca ultimă referinţă prezenţa unui prezent (sub forma, de exemplu, a identităţii subiectului, prezent tuturor operaţiilor sale, prezent sub toate accidentele sau evenimentele sale, prezent sieşi în "vorbirea sa vie", în enunţurile sau enunţările sale, în obiectele şi actele prezente ale limbajului său etc.), toate aceste opoziţii metafizice (semnificant/ semnificat; sensibil/inteligibil; scriere/vorbire; vorbire/limbă; diacronie/ sincronie; spaţiu/ timp; pasivitate/activitate; etc.) devin non-pertinente. Ele revin toate, într-un moment sau altul, la a subordona mişcarea diferanţei faţă de prezenţa unei valori sau a unui *sens* care ar fi anterioare diferanţei, mai originare decît ea, excedînd-o şi ordonînd-o în ultimă instanţă. Este vorba şi aici de prezenţa a ceea ce numeam mai sus "semnificatul transcendental".

– Se pretinde că acest concept de "sens" din semiotică diferă sensibil de conceptul fenomenologic de "sens". Care sînt totuşi complicităţile lor şi în ce măsură proiectul semiologic rămîne intrametafizic?

– E adevărat că extensiunea conceptului fenomenologic de "sens" pare la prima vedere mult mai largă, mult mai puţin determinată. E chiar dificil să-i recunoşti anumite limite. Orice experienţă este experienţă a sensului *(Sinn)*. Tot ce apare conştiinţei, tot ceea ce este pentru o conştiinţă în general, este *sens*. Sensul este fenomenalitatea fenomenului. În *Cercetările logice*, Husserl refuza distincţia lui Frege dintre *Sinn* şi *Bedeutung*. Mai tîrziu, această distincţie i s-a părut utilă, nu că ar fi înţeles-o ca Frege, ci pentru a marca separarea între sensul în extensiunea sa cea mai generală *(Sinn)* şi sensul ca obiect al unui enunţ logic sau lingvistic, sensul ca semnificaţie *(Bedeutung)*. În acest punct ar putea să apară complicităţile la care tocmai aţi făcut aluzie. Aşa se face de pildă că:

1) Pentru a izola sensul *(Sinn sau Bedeutung)* de enunţul sau intenţia de semnificare *(Bedeutungs-Intention)* care "animă" enunţul, Husserl este nevoit să distingă riguros între faţa semnificantă (sensibilă), căreia îi recunoaşte originalitatea, dar pe care o exclude din problematica sa logico-gramaticală, şi faţa sensului semnificat (inteligibilă, ideală, "spirituală"). Poate ar fi mai bine să cităm aici un pasaj din *Ideen I:* "Adoptăm ca punct de plecare distincţia bine cunoscută între faţa sensibilă şi carnală, ca să spunem aşa, a expresiei şi faţa sa non-sensibilă, 'spirituală'. Nu trebuie să ne angajăm într-o discuţie foarte riguroasă asupra primeia, nici asupra modului în care cele două feţe se unesc. E de la sine înţeles că prin chiar acest fapt, am desemnat titlurile unor probleme fenomenologice care nu sînt lipsite de importanţă. Vom avea în vedere exclusiv 'semnificarea' *(bedeuten)* şi *Bedeutung*. La origine, aceste cuvinte nu se raportează decît la sfera lingvistică *(sprachliche Sphäre),* la cea a "faptului-de-a-exprima" *(des Ausdrückens)*. Dar nu putem nicidecum evita, şi acesta e un pas tot atît de important în ordinea cunoaşterii, să lărgim semnificaţia acestor cuvinte şi să le impunem o modificare potrivită care să le permită să se aplice într-un anume fel întregii sfere noetico-noematice; deci tuturor actelor, fie ele împletite *(verflochten)* sau nu cu acte de exprimare. Aşa se face că am vorbit noi înşine fără încetare, în cazul tuturor trăirilor intenţionale, de 'sens' *(Sinn)*, cuvînt care totuşi este în general echivalent cu *Bedeutung*. Pentru mai multă precizie, păstrăm mai degrabă cuvîntul *Bedeutung* pentru vechea noţiune, mai ales în turnura complexă de *'Bedeutung logică'* sau 'expresivă'. Cît despre cuvîntul 'sens', continuăm să-l folosim în extensiunea sa cea mai largă". Astfel, că e sau nu "semnificat" ori "exprimat", că e sau nu "împletit" cu un proces de semnificare, "sensul" este o *idealitate*, inteligibilă sau spirituală, care poate eventual să se unească cu faţa sensibilă a unui semnificant, dar care în sine nu are nici o nevoie de asta. Prezenţa sa, sensul ori esenţa sa de sens, este de gîndit în afara acestei împletiri din clipa în care fenomenologul, asemeni semiologului, pretinde că se referă la o unitate pură, la o faţă riguros identificabilă a sensului sau a semnificatului.

2) Acest strat al sensului sau al semnificatului pur trimite, explicit la Husserl, iar cel puţin implicit în practica semiotică, la un strat al sensului pre-lingvistic sau pre-semiotic (pre-expresiv, spune Husserl) a cărui prezenţă ar putea fi gîndită în afara şi înaintea travaliului diferanţei, în afara şi înaintea procesului sau sistemului semnificării. Aceasta din urmă ar veni doar să pună sensul în lumină, să-l traducă, să-l transporte, să-l comunice, să-l încarneze, să-l exprime etc. Un astfel de sens – care e atunci, în ambele cazuri, sensul fenomenologic şi în ultimă instanţă tot ce se dă în mod originar conştiinţei în intuiţia perceptivă – nu ar fi aşadar de la bun început în poziţie de semnificant, înscris în ţesătura relaţionară şi diferenţială care ar face deja din el o trimitere, o urmă, un *gramme*, o spaţiere. Metafizica a constat întotdeauna, am putea s-o demonstrăm, în voinţa de a se smulge diferanţei prezenţa sensului, sub acest nume sau sub un altul; şi de fiecare dată cînd pretindem că decupăm sau izolăm riguros o regiune sau un strat al sensului pur sau ale semnificatului pur, facem acelaşi gest. Şi în ce fel putea o semiotică să se dispenseze *pur şi simplu* de orice recurs la identitatea semnificatului? Se face atunci din raportul între sens şi semn, sau între semnificat şi semnificant, un raport de *exterioritate:* mai mult, ultimul devine, ca la Husserl, exteriorizarea *(Aeusserung)* sau exprimarea *(Ausdruck)* celui dintîi. Limbajul este determinat ca expresie – punere în afară a intimităţii unui înăuntru – şi regăsim aici toate dificultăţile şi presupoziţiile de care vorbeam mai înainte cu privire la Saussure. Am încercat să arăt în altă parte consecinţele care leagă întreaga fenomenologie de acest privilegiu al *expresiei*, de excluderea "indicării" în afara sferei limbajului pur (a "logicităţii" limbajului), de privilegiul necesar acordat vocii etc., şi asta încă din *Cercetările logice*, remarcabil proiect de "gramatică pură logică" care este cu mult mai important şi mult mai riguros, totuşi, decît toate proiectele de "gramatică generală raţională" ale secolelor XVII şi XVIII franceze la care se referă în prezent anumiţi lingvişti moderni.

– *Dacă limbajul este întotdeauna o "expresie", şi ca atare închiderea sa este demonstrată, în ce măsură şi prin ce tip de practică poate fi depăşită această expresivitate? În ce măsură non-expresivitatea ar fi semnificantă? Nu cumva ar fi gramatologia o "semiologie" non-expresivă pe bază de notaţii logico-matematice mai degrabă decît lingvistice?*

– Aş fi tentat să răspund aici într-o manieră aparent contradictorie. *Pe de o parte*, expresivismul nu poate fi niciodată pur şi simplu depăşit, pentru că e imposibil să reduci acest efect de diferanţă care este structura de opoziţie simplă înăuntru-înafară şi acest efect al limbajului care îl împinge să se reprezinte el însuşi ca re-prezentare ex-presivă, traducere în afară a ceea ce era constituit înăuntru. Reprezentarea limbajului ca "expresie" nu este o prejudecată accidentală, e un fel de amăgire structurală, ceea ce Kant ar fi numit o iluzie transcendentală. Aceasta se modifică în funcţie de limbi, epoci, culturi. Fără nici o îndoială, metafizica occidentală constituie o solidă sistematizare a acesteia, dar cred că ar fi prea mult şi imprudent dacă ne-am grăbi să-i atribuim exclusivitatea. *Pe de altă parte*, şi invers, aş spune că, dacă

expresivismul nu poate fi *pur şi simplu şi o dată pentru totdeauna* depăşit, expresivitatea este de fapt dintotdeauna deja depăşită, că vrem sau nu, că ştim sau nu. În măsura în care ceea ce numim “sens” (de “exprimat”) este deja în întregime constituit dintr-o ţesătură de diferenţe, în măsura în care există deja un *text*, o reţea de trimiteri textuale la *alte* texte, o transformare textuală în care fiecare “termen” pretins “simplu” este marcat de urma altuia, interioritatea prezumată a sensului este deja lucrată de propriul său în-afară. Ea se poartă dintotdeauna deja în afara sa. Ea e deja diferită (de sine) *(différante de soi)* înaintea oricărui act de exprimare. Şi numai cu această condiţie ea poate constitui o sintagmă sau un text. Doar cu această condiţie poate fi “semnificantă”. Din acest punct de vedere, n-ar trebui poate să ne întrebăm în ce măsură non-expresivitatea ar fi semnificantă. Doar non-expresivitatea poate fi semnificantă pentru că, la limită, nu există semnificaţie decît dacă există sinteză, sintagmă, diferanţă şi text. Iar noţiunea de text, gîndită cu toate implicaţiile sale, este incompatibilă cu noţiunea univocă de expresie. Bineînţeles, cînd se spune că doar textul este semnificant, a fost deja transformată valoarea de semnificanţă şi de semn. Căci, dacă înţelegem semnul în închiderea sa clasică cea mai severă, trebuie să spunem contrariul: semnificaţia este expresie; textul, care nu exprimă nimic, este nesemnificativ etc. Gramatologia, ca ştiinţă a textualităţii, n-ar fi atunci o “semiologie” non-expresivă decît cu condiţia să transformăm conceptul de semn şi să-l smulgem expresivismului său congenital.

Ultima parte a întrebării dumneavoastră este şi mai dificilă. E clar că reticenţa, chiar rezistenţa opusă notaţiei logico-matematice, a fost întotdeauna semnătura logocentrismului şi a fonologismului aşa cum au dominat ele metafizica şi proiectele semiologice şi lingvistice clasice. Critica scrierii matematice non-fonetice (de exemplu a proiectului leibnizian de “caracteristică”) de către Rousseau, Hegel etc., se regăseşte nu întîmplător la Saussure, la care merge mînă-n mînă cu preferinţa declarată pentru limbile naturale (cf. *Cursul,* p. 57). O gramatologie care ar rupe cu acest sistem de presupoziţii ar trebui aşadar, într-adevăr, să elibereze matematizarea limbajului, să ia act şi de faptul că “practica ştiinţei nu a încetat de fapt niciodată să conteste imperialismul *Logos*-ului, de exemplu făcînd apel, dintotdeauna şi din ce în ce mai mult, la scrierea non-fonetică”*. Tot ceea ce a legat dintotdeauna *logos*-ul de *phonè* s-a găsit limitat de matematică, al cărei progres este întru totul solidar cu practica unei înscrieri non-fonetice. Asupra acestui principiu şi asupra acestei sarcini “gramatologice”, nu există, cred, nici o îndoială. Dar extinderea notaţiilor matematice, şi în general a formalizării scrierii, trebuie să fie foarte lentă şi foarte prudentă, dacă vrem cel puţin ca ea să se înstăpînească *efectiv* asupra domeniilor care-i erau pînă acum sustrase. Un travaliu critic asupra limbilor “naturale” prin mijlocirea limbilor “naturale”, o întreagă transformare

* Cf. *De la grammatologie,* pp. 12. (N.R.).

internă a notaţiilor clasice, o practică sistematică a schimburilor între limbile şi scrierile "naturale" ar trebui, mi se pare, să pregătească şi să însoţească o asemenea formalizare. Sarcină infinită, căci va fi întotdeauna imposibil, din raţiuni esenţiale, să reducem în mod absolut limbile naturale şi notaţiile non-matematice. Trebuie de asemenea să nu ne încredem în chipul "naiv" al formalismului şi matematismului, care, în metafizică, să nu uităm, au avut ca funcţie secundară să completeze şi să confirme teologia logocentrică pe care, pe de altă parte, o puteau contesta. Astfel, la Leibniz, proiectul de caracteristică universală, matematică şi non-fonetică, este inseparabil de o metafizică a simplului şi prin asta a existenţei intelectului divin*, a *logos*-ului divin.

Progresul efectiv al notaţiei matematice însoţeşte deconstrucţia metafizicii, reînnoirea profundă a matematicii înseşi şi a conceptului de ştiinţă al cărui model a fost dintotdeauna.

– Dat fiind faptul că punerea în cauză a semnului este o punere în cauză a ştiinţificităţii, în ce măsură gramatologia este sau nu o "ştiinţă"? Consideraţi că anumite lucrări semiotice, şi, dacă da, care, se apropie de proiectul gramatologic?

– Gramatologia trebuie să deconstruiască tot ceea ce leagă conceptul şi normele ştiinţificităţii de onto-teologie, de logocentrism, de fonologism. E un travaliu imens şi interminabil care trebuie fără încetare să evite ca transgresarea proiectului clasic al ştiinţei să recadă în empirismul pre-ştiinţific. Asta presupune un fel de *dublu registru* în practica gramatologică: trebuie deopotrivă mers dincolo de pozitivismul sau de scientismul metafizic şi accentuat ceea ce în travaliul efectiv al ştiinţei contribuie la a o elibera de ipotecile metafizice care apasă asupra definirii şi mişcării sale încă de la originea ei. Trebuie urmărit şi consolidat ceea ce, în practica ştiinţifică, a început deja dintotdeauna să exceadă închiderea logocentrică. De aceea nu există răspuns simplu la întrebarea dacă gramatologia este sau nu o "ştiinţă". Aş spune într-un cuvînt că ea *înscrie* şi *de-limitează* ştiinţa; ea trebuie să facă să funcţioneze în mod liber şi riguros în propria sa scriere normele ştiinţei; încă o dată, ea *marchează* şi în acelaşi timp *destinde* limita care închide cîmpul ştiinţificităţii clasice.

Din acelaşi motiv, nu există travaliu semiotic *ştiinţific* care să nu servească gramatologia. Şi vom putea întotdeauna întoarce motivele gramatologice pe care ştiinţa le produce într-un discurs semiotic împotriva presupoziţiilor sale metafizice. Tocmai plecînd de la motivul formalist şi diferenţial prezent

* "Dar, în prezent, e suficient să remarc faptul că fundamentul caracteristicii mele este şi acela al demonstraţiei existenţei lui Dumnezeu; căci ideile simple sînt elementele caracteristicii, iar formele simple sînt sursa lucrurilor. Or, eu susţin că toate formele simple sînt compatibile între ele. E o propoziţie a cărei demonstraţie nu aş putea-o da fără a explica îndelung fundamentele caracteristicii. Dar, dacă ea e înţeleasă, urmează că natura lui Dumnezeu care cuprinde toate formele simple luate în absolut, este posibilă. Însă am demonstrat mai sus că Dumnezeu este doar în măsura în care este posibil. Deci există. Ceea ce trebuia demonstrat" (Scrisoare către prinţesa Elisabeth, 1678).

în *Cursul* lui Saussure putem critica psihologismul, fonologismul, excluderea scriiturii care nu sînt mai puţin prezente în el. Tot aşa, în glosematica lui Hjelmslev, critica psihologismului saussurian, neutralizarea substanţelor de exprimare – şi deci a fonologismului –, “structuralismul”, “imanentismul”, critica metafizicii, tematica jocului etc., toate acestea, dacă am trage toate consecinţele din ele, ar trebui să excludă o întreagă conceptualitate metafizică naiv folosită (cuplul expresie/conţinut în tradiţia cuplului semnificant/semnificat; opoziţia formă/substanţă aplicată fiecăruia dintre cei doi termeni precedenţi; “principiul empiric” etc.)*. Putem spune *a priori* că în orice propoziţie sau în orice sistem de cercetare semiotică – şi aţi putea mai bine decît mine să citaţi exemple mai actuale – presupoziţii metafizice coabitează cu motive critice. Și asta prin simplul fapt că locuiesc pînă la un anumit punct în acelaşi limbaj sau mai degrabă în aceeaşi limbă. Gramatologia ar fi fără îndoială mai puţin o altă ştiinţă, o nouă disciplină însărcinată cu un nou conţinut, cu un nou domeniu bine determinat, cît practica vigilentă a acestui partaj textual.

* *De la grammatologie,* p. 83 sq. (N.R.)

Poziții*

Convorbire cu Jean-Louis Houdebine și Guy Scarpetta

La transcrierea acestei convorbiri, care a avut loc în 17 iunie 1971, au fost adăugate anumite completări.

1. Cîteva note adăugate de Jacques Derrida. Ele sînt menite să precizeze anumite puncte pe care improvizația a trebuit să le neglijeze.

2. Note ale redacției. Ele localizează, în textele lui Derrida, anumite analize care permit lămurirea unor implicații ale convorbirii, evitarea unei dezvoltări sau, mai adesea, evidențierea întîrzierii și confuziei care marchează anumite obiecții recente.

3. Fragmente dintr-un schimb de scrisori care a urmat discuției.

J.-L. H. – Pentru a deschide această convorbire, am putea eventual începe, ca de la un punct de insistență în acest text care nu a încetat să se scrie și să se citească aici sau dincolo de mai mulți ani –, am putea eventual începe iar de la acest "cuvînt" sau de la acest "concept" de diferanță "care nu este (...) riguros vorbind nici un cuvînt, nici un concept"; și deci de la această conferință pronunțată pe 27 ianuarie 1968, reluată în același an în Théorie d'ensemble: *vorbeați acolo de strîngerea în "mănunchi" a diferitelor direcții pe care cercetarea dumneavoastră le putuse urma pînă atunci, de sistemul general al economiei lor, anunțînd chiar posibilitatea, referitor la "eficacitatea acestei tematici a diferanței", de a fi "depășită"* ("relevée")*, aceasta trebuind într-adevăr "să se preteze ea însăși, dacă nu la înlocuirea sa, cel puțin la înlănțuirea sa într-un lanț pe care nu îl va fi guvernat niciodată cu adevărat".*

Ați putea atunci preciza, cel puțin cu titlu de introducere la această convorbire, cum stau lucrurile cu orientarea actuală a cercetării dumneavoastră, a cărei eficacitate s-a dovedit într-adevăr imediat de o importanță considerabilă în cîmpul ideologic al epocii noastre, cum stau lucrurile cu dezvoltarea acestei economii generale care a putut să se marcheze de curînd în trei texte, simptome poate ale unei noi diferențieri a mănunchiului: lectura dumneavoastră a Numerelor *lui Sollers, în*

* Publicat în *Promesse*, nr. 30–31, toamna și iarna lui 1971. Notele redacției sînt reproduse.

"Diseminarea", apoi (dar aceste două texte sînt contemporane unul cu celălalt) "Dubla întrunire", și în sfîrșit "Mitologia albă"?

– Motivul diferanței, cînd se marchează cu un *a* tăcut[1], nu poate fi luat într-adevăr nici cu titlu de "concept", nici numai cu titlu de "cuvînt". Încercasem să demonstrez asta. Ceea ce nu-l împiedică să producă efecte conceptuale și concretitudini verbale sau nominale. Care sînt de altfel, și nu ne dăm imediat seama de asta, deopotrivă imprimate și fracturate de pecetea acestei "litere", de travaliul neîncetat al straniei sale "logici". "Mănunchiul" pe care-l amintiți este un punct de încrucișare istorică și sistematică; e mai ales imposibilitatea structurală de a închide această rețea, de a-i opri țeserea, de a-i trasa o margine care să nu fie o nouă marcă. Nemaiputînd să se impună ca un cuvînt-atotputernic sau ca un concept-atotputernic, barînd orice raport cu teologicul, diferanța se vede prinsă într-un travaliu pe care îl antrenează de-a lungul unui lanț de alte "concepte", de alte "cuvinte", de alte configurații textuale; și poate voi avea în curînd ocazia să indic de ce alte "cuvinte" sau alte "concepte" s-au impus pe urmă sau simultan; și de ce a trebuit să le fie dată valoare de insistență (de pildă cele de *grammè*, de *rezervă*, de *începere*, de *urmă*, de *spațiere*, de *blanc* (*sens* alb, *sînge* alb, *fără* alb, *o sută* de alburi, *asemănător [sens blanc, sang blanc, sans blanc, cent blancs, semblant])*[2] de *supliment*, de *pharmakon*, de *margine-marcă-marcă [marge-marque-marche*]* etc.). Prin definiție, lista nu are o închidere taxinomică; cu atît mai puțin constituie un lexic. Mai întîi, deoarece nu sînt *atomi*, ci mai degrabă puncte de condensare economică, locuri de trecere consacrate pentru un mare număr de mărci, creuzete ceva mai efervescente. Apoi, efectele lor nu se întorc numai asupra lor printr-un fel de auto-afectare fără deschidere, ci se propagă în lanț pe totalitatea practică și teoretică a unui text, într-un mod de fiecare dată diferit. Notez în trecere:

---

1. "Ea se propune printr-o marcă mută, printr-un monument tacit, aș spune chiar printr-o piramidă, gîndindu-mă astfel nu numai la forma literei atunci cînd se imprimă ca majusculă, ci la acel text din *Enciclopedia* lui Hegel în care corpul semnului este comparat cu piramida egipteană"."La différance", in *Théorie de l'ensemble,* p.42. [Reluat în *Marges de la philosophie,* Éd. de Minuit, 1972, p. 4.] Această aluzie este dezvoltată într-un eseu contemporan ("Le puits et la pyramide. Introduction a la sémiologie de Hegel", ianuarie 1968, in *Hegel et la pensée moderne,* P.U.F. [Reluat în *Marges*..., p. 79] care opune de asemenea discursul *logos*-ului care trage adevărul atoatevorbitor din străfundul unui puț, scriiturii care se marchează, mai veche decît adevărul, pe frontispiciul unui monument (N.R.).

2. Cf. "La double séance" (*Tel Quel,* nr. 40–41 [Reluat în *La dissémination,* Éd. Du Seuil, 1972]) (N.R.).

* *La marche* nu înseamnă, în context gramatologic, nici treaptă, nici marș și nici mers, echivalente care, e limpede, în seria marcă-margine, nu au nici o funcțiune semnificantă. *La marche* înseamnă aici *marcă,* dar în sensul vechi al cuvîntului, acela de provincie de graniță, margine așadar a unui teritoriu pe care e presupusă că îl apără și pe care îl negociază cu un posibil în-afară. Seria *marque-marge-marche* devine atunci *marcă* (marcare, remarcă, înscriere)-*margine* (margine, limită, bordură, lizieră)-*marcă* (ținut de graniță, frontieră) și, în forma aceasta, acest lanț de substituiri sau de coliziuni genetice poate fi producător de sens. (n. tr.)

cuvîntul “depăşită” *(relevée),* în fraza pe care o citaţi, nu are, din cauza contextului său, sensul mai tehnic pe care i-l dau pentru a traduce şi interpreta noţiunea hegeliană de *Aufhebung*. Dacă ar exista o definiţie a diferanţei, ar fi tocmai limita, întreruperea, distrugerea depăşirii pretutindeni unde ea operează[3]. Miza este aici enormă. Am zis *Aufhebung* hegeliană, aşa cum o interpretează un anumit discurs hegelian, căci e de la sine înţeles că dublul sens al conceptului de *Aufhebung* ar putea fi scris altfel. De unde proximitatea sa cu toate operaţiile care sînt purtate *împotriva* speculaţiei dialectice a lui Hegel.

Ceea ce mă interesa în acel moment, ceea ce încerc să urmăresc pe alte căi acum este, în acelaşi timp cu o “economie generală”, un fel de *strategie generală a deconstrucţiei*. Aceasta ar trebui să evite să *neutralizeze* pur şi simplu opoziţiile binare ale metafizicii şi în acelaşi timp să *locuiască* pur şi simplu în cîmpul închis al acestor opoziţii, confirmîndu-l.

Trebuie aşadar propus un dublu gest, conform unei unităţi deopotrivă sistematice şi oarecum deplasate faţă de ea însăşi, o scriitură dedublată, adică multiplicată de ea însăşi, ceea ce am numit, în “Dubla întrunire”, o *dublă ştiinţă*[4]: pe de o parte, traversarea unei faze de *răsturnare*. Insist mult şi neîncetat asupra necesităţii acestei faze a răsturnării poate prea iute discreditată. A face loc acestei necesităţi înseamnă a recunoaşte că, într-o opoziţie filosofică clasică, nu avem de a face cu coexistenţa paşnică a unui *vis-à-vis,* ci cu o ierarhie violentă. Unul din cei doi termeni îl comandă pe celălalt (axiologic, logic etc.), ocupă o poziţie mai înaltă. A deconstrui opoziţia înseamnă mai întîi a răsturna ierarhia, la un moment dat. A neglija această fază de răsturnare înseamnă a uita structura conflictuală şi subordonantă a opoziţiei. Înseamnă aşadar a trece prea repede, fără a păstra nici o legătură cu opoziţia anterioară, la o *neutralizare* care, *practic*, ar lăsa cîmpul anterior în funcţiune, s-ar priva de orice mijloc de *a interveni* în mod efectiv în el. Se ştie care au fost dintotdeauna efectele *practice* (îndeosebi *politice*) ale salturilor *imediat dincolo* de opoziţii şi ale protestelor în forma simplă a lui *nici/nici*. Cînd spun că această fază este necesară, cuvîntul *fază* nu este poate cel mai riguros. Nu e vorba aici de o fază cronologică, de un moment dat sau de o pagină pe care am putea-o întoarce într-o bună zi

---

3. *De la grammatologie,* p. 40, “De l’économie restreinte à l’économie générale” in *L’écriture et la différence,* şi *passim.* (N.R.)

4. Cf. şi “La différance”, p. 58 [*Marges*..., p. 20], “Les deux écritures”, “L’écriture et l’économie générale”, “La transgression du neutre et le déplacement de *l’Aufhebung*”, in *L’écriture et la différence* (text despre Bataille, p. 385 sq.), “*Ousia et grammè,* Note sur une note de *Sein und Zeit*” [reluat în *Marges*..., p. 31] (referitor la “fisurile” “textului metafizic”: “două texte, două mîini, două priviri, două ascultări”... “raportul între cele două texte... nu se poate în nici un fel oferi lecturii în forma prezenţei, presupunînd că ceva s-ar putea vreodată oferi *lecturii* într-o astfel de formă” (pp. 256-7).) Cît despre acest “*dublu registru* în practica grammatologică” şi despre raportul său cu ştiinţa, cf. “Sémiologie et grammatologie”, (convorbire cu Julia Kristeva) in *Informations sur les sciences sociales,* VII 3, 1968, mai ales p. 148. [Cf. *supra*] (N.R.).

pentru a trece pur şi simplu la altceva. Necesitatea acestei faze e structurală şi e aşadar aceea a unei analize interminabile: ierarhia opoziţiei duale se reconstituie întotdeauna. Spre deosebire de autorii a căror moarte nu aşteaptă decesul, momentul răsturnării nu este nicicînd un timp mort.

Acestea fiind spuse – şi pe de altă parte –, a ne mărgini la această fază, înseamnă a opera încă pe terenul şi în interiorul sistemului deconstruit. De aceea trebuie, tocmai prin această scriitură dublă, stratificată, decalată şi decalantă, să fie marcată distanţa între inversiunea care aşează cu josul în sus, deconstruieşte genealogia sublimatoare sau idealizatoare, şi emergenţa iruptivă a unui nou "concept", concept a ceea ce nu se mai lasă, nu s-a lăsat niciodată cuprins în regimul anterior. Dacă această distanţă, această dublă faţă *(biface)* sau acest difazaj *(biphasage),* nu mai poate fi înscris decît într-o scriitură bifidă *(bifide)* (şi asta e valabil în primul rînd pentru un nou concept de scriitură care provoacă o răsturnare a ierarhiei vorbire/scriere, precum şi a întregului său sistem aferent, *şi în acelaşi timp* permite unei scriituri să distoneze în interiorul însuşi al vorbirii, dezorganizînd astfel întreaga întocmire dată şi invadînd întreg cîmpul), nu se mai poate marca decît în cîmpul textual pe care l-aş numi *grupat:* la limită, e cu neputinţă *să determinăm o poziţie* înăuntrul său; un text uniliniar, o *poziţie* punctuală[5], o operaţie semnată de un singur autor sînt prin definiţie incapabile să practice această distanţă.

Prin urmare, pentru a marca mai bine această distanţă (*Diseminarea,* textul care poartă acest titlu, pentru că îmi puneţi o întrebare privitoare la asta, e o explorare sistematică şi care mizează pe "distanţă" *(écart),* pătrat *(carré),* lărgime *(carrure),* hartă *(carte),* cartă *(charte),* patru *(quatre)* etc.), au trebuit analizate, făcute să lucreze, *în* textul istoriei filosofiei, precum şi *în* textul zis "literar" (de exemplu cel al lui Mallarmé), anumite mărci, să spunem (am semnalat cîteva dintre ele înainte, mai sînt încă multe altele), pe care le-am numit *prin analogie* (subliniez) indecidabile, adică unităţi de simulacru, de "false" proprietăţi verbale, nominale sau semantice, care nu se mai lasă înţelese în opoziţia filosofică (binară) şi care totuşi o locuiesc, îi rezistă, o dezorganizează, dar fără a constitui *vreodată* un al treilea termen, fără ca niciodată să dea loc unei soluţii în forma dialecticii speculative (*pharmakon* nu este nici leacul, nici otrava, nici binele nici răul, nici înăuntrul nici în-afara, nici vorbirea nici scrierea; *suplimentul* nu este nici un mai-mult nici un mai-puţin, nici un în-afară nici întregirea unui înăuntru, nici un accident, nici o esenţă etc.; *himenul* nu este nici confuzia nici distincţia, nici identitatea nici diferenţa, nici consumarea nici virginitatea, nici vălul nici dezvăluirea, nici înăuntrul nici în-afara etc.; *gramme* nu este nici un semnificant nici un semnificat, nici un semn nici un lucru, nici o prezenţă nici o absenţă, nici o afirmaţie nici o negaţie etc.;

---

5. Despre *poziţie* şi *punctualitate,* cf. "La parole soufflée", in *L'écriture et la différence*, p. 292. Asupra criticii punctualităţii, cf. *"La voix et le phénomène"* şi "Ousia et grammè" (N.R.). Voi adăuga: semnătura este *distanţată,* de ea însăşi.

spațierea nu este nici spațiu nici timp; *începerea (l'entame)* nu este nici integritate (inițiată) a unui început sau a unei tăieturi simple nici simpla secundaritate. Nici/nici înseamnă *deopotrivă* ori *sau mai degrabă; marca* este de asemenea limita *marginală, marca (la marche)* etc.). De fapt, eu încerc să îndrept operația critică tocmai împotriva reapropierii neîncetate a acestui travaliu al simulacrului într-o dialectică de tip hegelian (care merge pînă la a idealiza și la "a semantiza" această valoare de *travaliu*), idealismul hegelian constînd în a depăși opozițiile binare ale idealismului clasic, în a-i rezolva contradicția într-un al treilea termen care vine să depășească *(aufheben),* să nege depășind, idealizînd, sublimînd într-o interioritate anamnezică *(Errinerung), internînd* diferența într-o prezență la sine.

Deoarece raportul cu Hegel trebuie și el elucidat – muncă dificilă ce rămîne în mare parte încă în fața noastră și oarecum interminabilă, cel puțin dacă vrem să-l desfășurăm cu rigoare și minuțiozitate –, am încercat să disting diferanța (al cărei *a* marchează, între alte trăsături, caracterul productiv și conflictual) de diferența hegeliană. Iar asta tocmai în punctul în care Hegel, în *Logica* mare, nu determină diferența ca și contradicție[6] decît pentru a o putea rezolva, interioriza, depăși, conform procesului silogistic al dialecticii speculative, în prezența la sine a unei sinteze onto-teologice sau onto-teleologice. Diferanța trebuie să semneze (într-un punct de proximitate aproape absolută cu Hegel, cum am subliniat, cred, în această expunere și în alte părți[7]: totul se joacă aici, și în modul cel mai decisiv, în ceea ce Husserl numea "nuanțe subtile" sau Marx "micrologie") punctul de ruptură cu sistemul lui *Aufhebung* și al dialecticii speculative. Această conflictualitate a diferanței[8], pe care n-o putem numi contradicție decît cu condiția s-o demarcăm printr-un lung travaliu de aceea a lui

---

6. "Diferența în general este deja contradicția *în sine (Der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch an sich")* (11, 1, cg. 2 C). Nemailăsîndu-se subsumată pur și simplu sub generalitatea contradicției *logice*, diferanța (*proces* de diferențiere) permite să se țină seama în mod diferențiat de modurile eterogene ale conflictualității sau, dacă vreți, ale contradicțiilor. Dacă am vorbit mai des de conflicte de forțe decît de contradicție, e mai întîi din neîncredere critică față de conceptul hegelian de contradicție *(Widerspruch)* care, în plus, după cum indică numele său, este făcut pentru a fi rezolvat în interiorul *discursului* dialectic, în imanența unui concept capabil de propria sa exterioritate, și de a-l avea pe în-afara-sa în-preajma-sa. A reduce diferanța la diferență înseamnă a rămîne mult în urma acestei dezbateri. A cărei elipsă se exprimă, de pildă, într-o astfel de formulă: "Scripție contra-dicție de recitit *(Scription contra-diction à relire)*" ("Dissémination", II, *Critique,* 262, p. 245 și în "La pharmacie de Platon" (II, p.49 [*Dissémination,* p. 182 și 403]. Astfel, definit, "indecidabilul", care nu este contradicția în forma hegeliană a contradicției, situează, într-un sens riguros freudian, *inconștientul* opoziției filosofice, inconștientul insensibil la contradicție așa cum aparține ea logicii vorbirii, a discursului, a conștiinței, a prezenței, a adevărului etc.

7. "La différance", p. 59 [*Marges...,* p. 21]. Cf. și discuția care a urmat, în *Bulletin de la Société française de philosophie* (N.R.).

8. Asupra caracterului ireductibil conflictual al diferanței și al alterității care se înscrie aici, cf., între multe alte locuri, "La différance", [*Marges...,* p. 8, 21]. Cît despre raportul cu dialectica, cf. de exemplu *L'écriture et la différence,* p. 364.

Hegel, nelăsîndu-se niciodată în întregime depăşită *(relevée),* ea îşi marchează efectele în ceea ce eu numesc text în general, într-un text care nu se ţine în ungherul cărţii sau al bibliotecii şi nu se lasă niciodată guvernat de un referent în sens clasic, de un lucru sau de un semnificat transcendental care i-ar regla întreaga mişcare. După cum bine vedeţi, nu recurg de dragul liniştirii sau reconcilierii la marca "diferanţă" în locul sistemului diferenţei-şi-contradicţiei.

Atunci, într-adevăr – urmez în continuare întrebarea dumneavoastră –, în acest lanţ deschis al diferanţei, al "suplimentului", al "scriiturii", al lui *"gramme"* şi *"pharmakon",* al "himenului" etc., s-a inserat motivul sau, dacă preferaţi, "conceptul", operatorul de generalitate numit *diseminare.* Asta s-a făcut mai ales, o ştiţi prea bine, prin mişcarea unei lecturi într-un anume fel co-operantă a *Numerelor,* lui Sollers, în textul din *Critique* pe care l-aţi amintit. *Diseminarea* nu vrea să spună nimic în ultimă instanţă şi nu se poate aduna într-o definiţie. N-o s-o iau de la capăt aici şi de aceea prefer să trimit la travaliul textelor. Dacă nu putem rezuma diseminarea, diferanţa seminală, în conţinutul său conceptual, e pentru că forţa şi forma disrupţiei sale *străpung* orizontul semantic. Atenţia faţă de polisemie sau politematism constituie fără îndoială un progres în raport cu liniaritatea unei scriituri sau a unei lecturi monosemice, preocupate de a se ancora în sensul tutore, în semnificatul *principal* al textului, chiar în referentul său major. Totuşi, polisemia ca atare se organizează în orizontul implicit al unei *resorbţii* unitare a sensului, chiar al unei dialectici – Richard vorbeşte de o dialectică în lectura sa tematică a lui Mallarmé, Ricoeur de asemenea, în al său *Eseu despre Freud* (iar hermeneutica lui Ricoeur, teoria sa a polisemiei, are o mare afinitate cu critica tematică, Richard o recunoaşte), al unei dialectici teleologice şi totalizante care trebuie să permită la un moment dat, oricît de îndepărtat ar fi acest moment, să se strîngă totalitatea unui text în adevărul sensului său, ceea ce constituie textul ca *expresie,* ca *ilustrare,* şi anulează deplasarea deschisă şi productivă a lanţului textual. Diseminarea, dimpotrivă, pentru a produce un număr non-finit de efecte semantice, nu se lasă readusă nici la un prezent cu origine simplă ("Diseminarea", "Dubla întrunire", "Mitologia albă" sînt re-puneri în scenă practice ale tuturor falselor plecări, începuturi, incipituri, titluri, exergi, pretexte fictive etc.: decapitări) nici la o prezenţă escatologică. Ea marchează o multiplicitate ireductibilă şi *generativă.* Suplimentul şi turbulenţa unei anumite lipse fracturează limita textului, interzic formalizarea sa exhaustivă şi îngrăditoare sau cel puţin taxinomia saturantă a temelor sale, a semnificatului său, a voinţei-sale-de-a-spune.

Mizăm aici, bineînţeles, pe asemănarea întîmplătoare, pe înrudirea de pur simulacru între *sème* şi *semen.* Nu există între ele nici o comunicare de sens. Şi totuşi, în acest derapaj şi în această coliziune de pură exterioritate, accidentul produce un fel de miraj semantic: devierea voinţei-de-a-spune, efectul-său-reflex în scriitură începe să pună lucrurile în mişcare.

Am încercat să re-scriu, să înscriu şi să *relansez* schemele acestui regim motor al prisosului-lipsă, şi nu să-l formalizez în neutralitatea unui discurs

critic (am spus de ce o formalizare exhaustivă, în sens clasic, este imposibilă[9], iar "Dubla întrunire" este o "critică" deconstructivă a noţiunii de "critică"). E vorba de a re-marca, în "Diseminarea" ca şi în "Dubla întrunire" (aceste două texte sînt cu totul inseparabile), o nervură, un pliu, un unghi care să întrerupă totalizarea: într-un anumit loc, unul cu o formă bine determinată, nici o serie de valenţe semantice nu se mai poate închide sau aduna laolaltă. Nu că ar fi deschisă spre o bogăţie inepuizabilă a sensului sau spre transcendenţa unui exces semantic. Prin acest unghi, acest pliu, acest re-pliu al unui indecidabil, o marcă marchează deopotrivă marcatul şi marca, locul re-marcat al mărcii. Scriitura care, în acest moment, se re-marchează pe ea însăşi (cu totul altceva decît o reprezentare de sine) nu mai poate fi numărată în lista temelor (ea nu este o temă şi nu poate în nici un caz să devină una), ea trebuie să-i fie sustrasă (scobitură) şi adăugată (relief). Scobitura este relieful, dar lipsa şi prisosul nu se pot niciodată stabiliza în plenitudinea unei forme sau a unei ecuaţii, în corespondenţa imuabilă a unei simetrii sau a unei omologii. Nu pot relua aici travaliul încercat în aceste două texte vizînd pliul, blancul, himenul, marginea, lustra, coloana, unghiul, pătratul, aria, supranumărul etc. Există întotdeauna, printre altele, acest rezultat teoretic: o critică a simplului conţinut (critică tematică, fie ea de stil filosofic, sociologic, psihanalitic, care ar lua tema, manifestă sau ascunsă, plină sau goală, ca substanţa textului, ca obiectul său sau ca *adevărul său ilustrat*) nu poate evalua în mai mare măsură *anumite* texte (sau mai degrabă structura anumitor *scene* textuale) decît o critică pur formalistă care nu s-ar interesa decît de cod, de purul joc al semnificantului, de înlănţuirea tehnică a unui text-obiect şi ar neglija efectele genetice sau înscrierea ("istorică", dacă vreţi) a textului citit *şi* a noului text pe care îl scrie ea însăşi. Aceste două insuficienţe sînt riguros complementare. Ele nu pot fi definite fără o deconstrucţie a retoricii clasice şi a filosofiei sale implicite: am schiţat-o în "Dubla întrunire" şi am încercat să o sistematizez în "Mitologia albă". Critica structuralismului formalist este întreprinsă încă de la primele texte din *Scriitura şi diferenţa*.

G.S. – *Tot pentru a contribui la situarea istorică a acestei convorbiri, am putea în egală măsură evoca această reuniune care s-a ţinut la Cluny în aprilie 1970, deoarece, deşi absent, aţi fost în permanenţă prezent (citat sau discutat în intervenţii uneori foarte contradictorii) în acest colocviu al cărui obiect era raportul între "Literatură şi ideologii".*

J.-L. H. – *În axa acestei întrebări deschise de Scarpetta, şi pentru că acest punct a fost evocat la Cluny, îmi voi permite să reiau problema confruntării reflecţiei dumneavoastră cu filosofia lui Heidegger. În textul deja citat, "Diferanţa", vorbiţi despre "meditaţia heideggeriană ca fiind de neocolit": prin ce anume această meditaţie, aşa cum se desfăşoară ea într-adevăr în sînul "epocii" noastre, vi se pare "de neocolit"? Şi deoarece, pe de altă parte,*

9. Cf. *L'écriture et la différence, passim.* "La différance", pp. 50-51; "La mythologie blanche, *passim* [*Marges...*, p. 11 şi 247] (N.R.).

nu o declaraţi "de neocolit" decît pentru a o traversa, aţi putea preciza cîteva din motivele care vă incită să nu vă opriţi deloc la ea?

– Sînteţi îndreptăţiţi să vă referiţi la acel Colocviu. Tocmai i-am citit Actele. E vorba acolo, mi se pare, de un eveniment foarte important, de un eveniment deopotrivă teoretic şi politic. Cît despre raporturile dintre "literatură" şi "ideologie", putem găsi acolo numeroase intervenţii şi o elucidare considerabilă care cred că vor face lucrurile să avanseze.

Întrebările dumneavoastră sînt multiple şi dificile. De unde să încep? Să revin la ceea ce m-a pus în cauză? Credeţi că mai e necesar?

J.-L. H. – *Asta ar permite poate să se risipească anumite neînţelegeri şi, cum tocmai aţi spus, să facă, încă puţin, "să avanseze lucrurile".*

– Bine. Fireşte, nu doream să scot în evidenţă aici ceea ce a putut să mă privească de-a lungul unei dezbateri care, din fericire, a fost departe de a se rezuma la atîta şi la care, după cum ştiţi, am regretat mult că n-am putut să particip direct. Dacă răspund la întrebările dumneavoastră, e aşadar mai ales pentru a distinge între interogaţiile sau obiecţiile care mi-au fost adresate. Unele, precum cele ale Christinei Glucksmann, sînt vizibil menite, fără agresivitate confuză şi neputincioasă, să facă posibilă lectura şi discuţia. Le voi răspunde îndată, o voi face de altfel de fiecare dată cînd un schimb se va prezenta în aceste condiţii, şi cînd voi fi cel puţin în măsură să contribui cu ceva. Cu ocazia altor intervenţii care mi s-au părut întîrziate sau regresive, voi aminti doar anumite puncte de altfel elementare.

În treacăt fie spus, am aflat, citind asta cel puţin de două ori, că "gîndirea" mea (citez, fireşte) este "în plină evoluţie". Nu trebuie oare să mă bucur de asta[10]? E adevărat că aceste enunţuri sînt în mod necesar emise dintr-un loc în care trebuie să ştii cu precizie la ce scadenţă sau la ce cotitură să aştepţi această "evoluţie", şi cu ce escatologie să o măsori. Aş trage toate foloasele de pe urma acestor încurajări, binevoitoare într-un caz, sentenţioase în celălalt, dacă valoarea de "evoluţie" nu mi s-ar fi părut întotdeauna suspectă în toate presupoziţiile pe care le adăposteşte (e marxistă, spuneţi-mi?) şi mai ales dacă nu m-aş fi îndoit întotdeauna foarte mult de "gîndire". Nu, e vorba de deplasări textuale al căror curs, formă şi necesitate nu au nimic de a face cu "evoluţia" "gîndirii" sau cu teleologia unui discurs. Cu destul de mult timp în urmă, permiteţi-mi s-o amintesc, am riscat această frază, adică am *scris*-o, deoarece travaliul tăcut al italicelor şi al ghilimelelor nu ar trebui să i se sustragă, cum se întîmplă prea adesea (şi în loc să ne întrebăm doar asupra conţinutului gîndurilor, ar trebui de asemenea să analizăm maniera în care textele sînt *făcute*):

10. Mă bucur cu atît mai mult cu cît, pare-se (dar nu cred nimic din toate astea), într-alt loc, s-ar crede deja contrariul. Nu cred nimic din toate astea pentru că ar însemna să supraveghez înnoirile teoretice precum ploaia, chiar să doresc să instaurez un anotimp al premiilor teoretice (ceea ce la urma urmei ar reprezenta o anumită idee despre ceea ce *ar însemna* producţia şi consumul în acest domeniu). Asta ar însemna de fapt o necunoaştere vulgar empiristă a sistematicii textuale, a necesităţii, a formelor şi a timpului dezvoltării sale.

"Într-un anume fel, "gîndirea" nu vrea să spună nimic"[11]. "Gîndirea" (ghilimele: cuvîntul "gîndire" şi ceea ce numim "gîndire"), asta nu înseamnă nimic: e vidul substanţiat al unei idealităţi foarte derivate, efectul unei diferanţe de forţe, autonomia iluzorie a unui discurs sau a unei conştiinţe căreia trebuie să-i deconstruim ipostaza, să-i analizăm "cauzalitatea" etc. În primul rînd. În al doilea rînd, fraza se citeşte astfel: dacă există gîndire – există şi e tot atît de suspect, din motive critice analoage, să recuzăm insistenţa oricărei "gîndiri" –, ceea ce vom continua să numim gîndire şi care va desemna de exemplu deconstrucţia logocentrismului, asta nu vrea să spună nimic, nu mai provine din "voinţa-de-a-spune". Pretutindeni unde operează, *"gîndirea" nu vrea să spună nimic.*

Ajung astfel la rezerva nuanţată a Christinei Glucksmann: "istorie concepută prea liniar ca istorie a sensului", "concepţie a istoriei latentă... care pare că subestimează, pentru a nu spune că şterge, lupta materialismului şi idealismului..." (p. 240). Trebuie oare să amintesc că acel ceva împotriva căruia, încă de la primele texte pe care le-am publicat, am încercat să sistematizez critica deconstructivă, e tocmai autoritatea sensului, ca *semnificat transcendental* sau ca *telos,* altfel spus a istoriei determinate în ultimă instanţă ca istorie a sensului, istorie în reprezentarea sa logocentrică, metafizică, idealistă (revin asupra acestor cuvinte într-o clipă) şi pînă în mărcile complexe pe care ea a putut să le lase în discursul heideggerian? Nu vreau să mă întind aici şi nici să dau referinţe, ideea pe care tocmai am formulat-o poate fi citită la fiecare pagină. Mi se poate aşadar reproşa că sînt insistent, chiar monoton, dar nu prea văd cum mi se poate atribui un concept al istoriei ca "istorie a sensului". La drept vorbind, rădăcina neînţelegerii este poate aceasta: sînt considerat proprietar a ceea ce analizez, în speţă un concept metafizic de istorie ca istorie ideală, teleologică etc. Cum acest concept este mult mai general răspîndit decît s-ar crede, şi cu siguranţă cu mult dincolo de filosofiile etichetate drept "idealiste", mă îndoiesc mult de conceptul de istorie; iar mărcile acestei neîncrederi, asupra cărora vom avea fără îndoială ocazia să revenim, pot să fi provocat neînţelegeri de primă lectură.

Cît despre liniarism, ştiţi bine că nu este punctul meu forte[12]. L-am asociat întotdeauna şi foarte precis cu logocentrismul, cu fonocentrismul, cu

11. *De la grammatologie,* p. 142 (N.R.).

12. Între numeroase alte locuri, cf. *De la grammatologie,* toată prima parte, *passim* (şi de exemplu: "Modelul enigmatic al *liniei* este aşadar întocmai ceea ce filosofia nu putea să vadă atunci cînd avea ochii deschişi asupra înlăuntrului propriei sale istorii. Această beznă se risipeşte puţin în momentul în care liniaritatea - care nu este pierderea sau absenţa, ci refularea gîndirii simbolice pluri-dimensionale – îşi slăbeşte opresiunea deoarece începe să sterilizeze economia tehnică şi ştiinţifică pe care a favorizat-o îndelung. De multă vreme, într-adevăr, posibilitatea sa a fost structural solidară cu cea a economiei, a tehnicii şi a ideologiei. Această solidaritate apare în procesele de tezaurizare, de capitalizare, de sedentarizare, de ierarhizare, de formare a ideologiei de către clasa celor care scriu sau mai degrabă care dispun de scribi"(pp. 128–9) şi *"Ousia et grammè",* mai ales *in fine* ("O scriitură excedînd tot ceea ce istoria metafizicii a cuprins în linia sa, în cercul său, în timpul şi în spaţiul său") (N.R.).

semantismul şi cu idealismul. Nu numai că nu am crezut niciodată în autonomia absolută[13] a unei istorii ca istorie a filosofiei, în sensul unui hegelianism de convenţie, dar am încercat cu regularitate să repun filosofia în scenă, într-o scenă pe care ea n-o guvernează şi pe care istoricii clasici ai filosofiei, în Universitate şi aiurea, au judecat-o uneori puţin cam rigid. De aceea nu eram obişnuit cu bănuielile pe care le-a formulat Christine Glucksmann.

"... să subestimeze, pentru a nu spune că şterge, lupta materialismului şi idealismului"? Dar, dimpotrivă, să fim serioşi, asta mă interesează mult şi are, de foarte multă vreme, o importanţă pe care n-am putea-o supraestima. Mă interesează mult chiar şi anumite forme de materialism zis "mecanist", din care mai există fără îndoială mult de luat. E probabil să nu fi avut de propus nimic foarte original şi specific inedit în această privinţă. În acest caz, sînt prea puţin locvace şi e fără îndoială ceea ce se regretă. Vedeţi, ceea ce mi s-a părut necesar şi urgent, în situaţia noastră istorică, e o determinare generală a condiţiilor de emergenţă şi a limitelor filosofiei, ale metafizicii, a tot ce o poartă şi a tot ce ea poartă. E tot ce se adună laolaltă – nu pot să spun mai mult aici despre asta – sub acest titlu de *logocentrism* pe care l-am propus în *Despre gramatologie* simultan cu proiectul de *deconstrucţie*. E aici o solidă unitate istorică şi sistematică pe care trebuie mai întîi s-o determinăm ca atare dacă nu vrem să ne înşelăm de fiecare dată cînd pretindem că reperăm emergenţe, rupturi, tăieturi, mutaţii etc[14]. Logocentrismul este *de asemenea*, în mod fundamental, un idealism. El e matricea idealismului. Idealismul este reprezentarea sa cea mai directă, forţa cel mai constant dominantă. Iar demontarea logocentrismului este simultan – *a fortiori* – o deconstrucţie a idealismului sau a spiritualismului în toate variantele lor. Nu e vorba într-adevăr aici de "a şterge" "lupta" împotriva idealismului. Acum, bineînţeles, logocentrismul este un concept mai larg decît cel de idealism, căruia îi serveşte ca bază debordantă. Mai larg şi decît cel de fonocentrism. El constituie un sistem de predicate dintre care unele pot întotdeauna să se întîlnească în filosofii care *îşi spun* non-idealiste, chiar anti-idealiste. Mînuirea conceptului de logocentrism este aşadar delicată şi uneori neliniştitoare.

Vreţi acum să spunem cîteva cuvinte despre cealaltă categorie de obiecţii prezentate la colocviul de la Cluny? Deoarece m-am explicat cu privire la asta şi deoarece găsesc formula mai degrabă comică, nu voi reveni asupra

---

13. Dar e adevărat că mă interesează mult istoria filosofiei în "autonomia sa relativă". Asta îmi pare indispensabil: critica teoretică este şi un "discurs" (e forma sa specifică), iar dacă trebuie să se articuleze riguros pe o practică mai generală, trebuie să ţină seama de formaţiunea *discursivă* cea mai puternică, cea mai întinsă, cea mai durabilă, cea mai sistematică a "culturii" noastre. Doar cu această condiţie vom evita improvizaţia empiristă, falsele descoperiri etc., şi vom da un caracter sistematic deconstrucţiei.

14. Îmi permit să trimit asupra acestui punct la "La mythologie blanche", *Poétique* 5, p. 18 şi "Le puits et la pyramide", pp. 28–29, în *Hegel et la pensée moderne*, P.U.F. [*Marges...*, p. 257–82–3].

“refuzului istoriei” pe care unii ar vrea să mi-l atribuie (p. 230). Nu pot nici să reiau rînd cu rînd toate propoziţiile a căror confuzie, trebuie să o spun, m-a derutat (de exemplu aceasta: “Gramatica derrideană se ‘modelează’, în liniile sale mari, pe metafizica heideggeriană, pe care încearcă să o ‘deconstruiască’ substituind ‘prezenţei logos-ului’ anterioritatea unei urme; ea se constituie ca onto-teologie plecînd de la urma ca ‘fond’, ‘fundament’ sau ‘origine’ (p. 225). Cum să te modelezi pe ceea ce deconstruieşti? Se poate vorbi atît de simplu de *metafizica* heideggeriană? Dar, mai ales (pentru că aceste două eventualităţi nu sînt absurde în sine, chiar dacă sînt astfel de această dată), n-am repetat oare fără încetare – şi voi îndrăzni s-o spun, n-am demonstrat – că urma nu este nici un fond, nici un fundament, nici o origine, şi că ea nu poate în nici un caz să dea naştere unei onto-teologii manifeste sau deghizate? E adevărat că această confuzie care constă în a întoarce împotriva textelor mele critici despre care se uită însă că au fost găsite în aceste texte şi împrumutate din ele, această confuzie fusese deja cel puţin simulată de cititori puţin mai avertizaţi, dacă nu mai bine preveniţi.

N-am spus niciodată, pe de altă parte, că “demersul saussurian” este, în principiul sau în întregul său, “logocentrist” sau “fonocentrist”.

Travaliul meu de lectură nu are această formă (cînd încerc să descifrez un text, nu mă întreb tot timpul dacă voi sfîrşi prin a răspunde *da* sau *nu* într-un mod nediferenţiat, cum se face în Franţa în anumite epoci ale istoriei şi în general duminica). La fel ca oricare alt text, cel al lui Saussure nu este omogen. Am analizat în el un strat “logocentrist” şi “fonocentrist”, într-adevăr (care nu fusese degajat şi a cărui eficienţă este considerabilă), dar pentru a arăta deîndată că el constituia o contradicţie în proiectul ştiinţific al lui Saussure, aşa cum este el lizibil şi aşa cum l-am considerat eu. Nu pot să refac aici demonstraţia[15].

Nu am identificat niciodată, de aproape sau de departe, cum se insinuează din motive ce rămîn de analizat, scriitura cu mitul. Înţeleg aici conceptul de scriitură aşa cum am încercat să-l determin. Invers, m-am interesat uneori de gestul prin care filosofia excludea scriitura din cîmpul său sau din cîmpul raţionalităţii ştiinţifice pentru a o menţine într-un în-afară care lua, *uneori*, forma *mitului*. Această operaţie am examinat-o, în special în “Farmacia lui Platon”, iar asta mă obliga la a găsi căi noi şi nu putea proveni nici din *mitologie,* bineînţeles, nici din conceptul *filosofic* de ştiinţă[16]. E vorba în special de a deconstrui în mod practic opoziţia *filosofică* între filosofie şi mit, între *logos* şi *mythos.* Asta nu se poate face, practic, insist, în mod textual, decît pe căile unei *alte* scriituri, cu riscurile pe care acest fapt le comportă. Neînţelegerea despre care vorbim este unul dintre ele. Mă tem ca acestea să nu se agraveze şi mai mult.

---

15. Cf. Mai ales *De la grammatologie,* p. 65 sq. şi “Sémiologie et grammatologie”.

16. Mi se va permite să amintesc aici că primul text pe care l-am publicat privea în special problema scriiturii ca şi condiţie a ştiinţificităţii (Introduction a *L’Origine de la géométrie,* de Husserl, P. U. F., 1962).

Deprecierea, deprecierea scriiturii: nu era evident vorba – căci asta ar fi în contradicţie cu întregul context – de a ridica scriitura din ceea ce aş considera, eu, ca depreciere a sa. Deprecierea este tocmai *reprezentarea* scriiturii, a situaţiei sale *în* ierarhia filosofică (sus/jos). Şi aici, sînt unii care îmi atribuie ceea ce eu de fapt denunţ, ca şi cum ar fi mai puţin grăbiţi să mă critice sau să mă discute cît să se pună mai întîi în locul meu pentru a o face. Era vorba aşadar, cu această valoare de depreciere sau de cădere, despre ceea ce filosofia (şi tot ce face sistem cu ea) credea că face, înţelegea să facă operînd de la o instanţă de viaţă prezentă sieşi în logos-ul său, de plenitudine ontologică sau de origine: întocmai acel ceva împotriva căruia s-a definit operaţia deconstructivă. Iar noţiunea de "cădere", care este întru totul complementară aceleia de "origine", va fi fost o ţintă permanentă, în *Despre gramatologie* şi în alte părţi. În consecinţă, nu am luat niciodată pe seama mea tema unei scriituri supratemporale *(supralapsaire)* care s-ar fi prăbuşit, prin nu ştiu ce păcat originar, în cîmpul decăzut şi degradat al istoriei. Dimpotrivă. Acest fapt fiind prea evident pentru oricine vrea să înceapă să citească, nu insist şi reiau discuţia privind raportul cu Heidegger.

După cum aţi amintit în întrebarea dumneavoastră, îmi menţin ideea că textul lui Heidegger este pentru mine de o extremă importanţă, că el constituie un pas înainte inedit, ireversibil şi ale cărui resurse critice sînt încă departe de a fi fost exploatate în întregime.

Acestea fiind spuse – pe lîngă ceea ce face ca din diferite motive şi, cred, în multe privinţe, ceea ce scriu, să spunem, să nu *semene* cu un text de filiaţie heideggeriană (nu pot să analizez acest fapt prea îndelung aici) –, am marcat, foarte explicit şi, se va putea verifica, în *toate* eseurile pe care le-am publicat, o *distanţă* în raport cu problematica heideggeriană. Distanţa marcată are de-a face mai ales cu aceste concepte de *origine* şi de *cădere* despre care tocmai am vorbit. Printre altele, am analizat-o cu privire la timp, "orizont transcendental al întrebării asupra fiinţei", în *Sein und Zeit,* adică într-un punct strategic decisiv[17]. Această distanţă intervine de asemenea, în mod corelativ, referitor la valoarea de *propriu* (proprietate, a propria, apropriere, toată familia lui *Eigentlichkeit*, *Eigen*, *Ereignis*) care este poate firul cel mai continuu şi cel mai dificil al gîndirii heideggeriene. (Precizez

---

17. După citarea unui pasaj din Heidegger asupra lui *Fallen* şi *Verfallen:* "Oare opoziţia între *originar* şi *derivat* nu este propriu-zis metafizică? Oare căutarea unei *arhii* în general, oricare ar fi precauţiile cu care e înconjurat acest concept, nu este operaţia esenţială a metafizicii? Presupunînd că l-am putea sustrage, în ciuda unor prezumţii tari, oricărei alte provenienţe, nu mai rămîne ceva platonism în *Verfallen?* De ce să determinăm ca şi *cădere* trecerea de la o temporalitate la o alta? Şi de ce să calificăm temporalitatea ca autentică – sau *proprie (eigentlich)* – şi ca inautentică – sau improprie – de vreme ce orice preocupare etică a fost suspendată? Am putea multiplica aceste întrebări în jurul conceptului de finitudine, al punctului de plecare în analitica existenţială a *Dasein*-ului, justificat prin enigmatica proximitate la sine sau identitate cu sine a celui care se întreabă (§ 5) etc. Dacă am ales să interogăm opoziţia care structurează conceptul de temporalitate, e pentru că întreaga analitică existenţială conduce aici." (*"Ousia et grammè"*, pp. 254–5) [*Marges...*, p. 73–74] (N.R.).

cu această ocazie, şi în trecere, că am criticat în mod explicit şi această valoare de proprietate şi de autenticitate originară, chiar cu asta am început, dacă pot spune aşa: vă puteţi aşadar mira de încrîncenare sau de monotonie, dar nu puteţi în mod serios să mă faceţi să spun contrariul ("Gramatologia, ştiinţă generală a 'arhi-urmei', se prezintă atunci ca o gîndire explicativă a mitului originilor. Căutare, nu a 'originilor istorice', ci a *originalului*, a adevăratului, a *etimonului autentic* întotdeauna deja prezent care îl ocultează". E. Roudinesco, p. 223. Aici contrasensul capătă proporţii grandioase). Pretutindeni unde se impuneau valorile de proprietate, de sens propriu, de proximitate la sine, de etimologie etc., cu privire la corp, la conştiinţă, la limbaj, la scriitură etc., am încercat să analizez dorinţa şi presupoziţiile metafizice care erau implicate în toate acestea. Ne putem deja da seama de asta în "Cuvîntul suflat" (1965), dar şi în toate celelalte texte. "Mitologia albă" sistematizează critica etimologismului în filosofie şi în retorică[18]. Fireşte, pentru a reveni la Heidegger, punctul cel mai decisiv şi cel mai dificil rămîne fără îndoială cel al sensului, al prezentului şi al prezenţei. Am propus, foarte schematic, în "Ousia şi gramme"[19], o problematică sau mai degrabă un fel de grilă de lectură a textelor lui Heidegger din această perspectivă. E un travaliu imens şi aici lucrurile nu vor fi niciodată simple. Cum nu pot formula, în cursul unei convorbiri cum este aceasta, decît, să spunem, impresii de parcurs, am uneori sentimentul că problematica heideggeriană este apărarea cea mai "profundă" şi cea mai "puternică" a ceea ce încerc să pun în chestiune sub titlul de *gîndire a prezenţei*.

Ne-am îndepărtat din fericire de confuzia analogistă foarte preocupată: 1) să reducă pur şi simplu deconstrucţia gramatologică la un heideggerianism de confecţie din care *nu s-a înţeles* efectiv *nimic;* 2) să insinueze că în Heidegger *nu este nimic mai mult* decît ideologia germană dintre cele două războaie: reducţie simptomatică pentru un anumit mod de lectură; 3) să insinueze că Heidegger are rezerve faţă de psihanaliză numai pentru că e "evreiască" (ceea ce ar da de gîndit, prin contagiune atmosferică (un element de analiză ca oricare altul), că oricine întîrzie citindu-l cu atenţie pe Heidegger rămîne suspect în această privinţă. Insistenţa opiniei (cf. *l'Humanité* din 12/9/69, şi dublul protest care a urmat, publicat opt zile mai tîrziu, în *l'Humanité* din 19/9/69, reluat în *Tel Quel* nr. 39, şi dezvoltat după toate implicaţiile sale în *Tel Quel* nr. 40) va sfîrşi prin a mă face să devin conştient de un antisemitism fără îndoială încă prea visceral). E vorba aici, pentru a concluziona, de o derivă care se întreţine pe ea însăşi, o proiecţie fascinată care ia o întorsătură din ce în ce mai defăimătoare. Ascult acest tip de discurs de cîtăva vreme deja, cu o anumită atenţie, mai mult sau mai puţin şovăielnică. Şi observînd o anumită tăcere. Nu trebuie abuzat de el.

---

18. *Poétique* 5, pp. 2-8 [*Marges...*, p. 251-7 sq.] Şi întreaga punere la punct a notei 7 în "La double séance" I, *Tel Quel*, 41 *[La dissémination]* (N.R.).

19. *"Ousia et grammè"*, p. 256 sq. [*Marges...*, p. 75 sq. (N.R.)

Să-i lăsăm aşadar în pace, dacă vreţi, pe aceşti doctori în genealogii ştiinţifice sau filiaţii ideologice. Studenţii vor învăţa în preajma lor că pentru Heidegger, dialectica este de esenţă evreiască (p. 189) sau că Platon este un moştenitor al stoicilor şi al epicurienilor ("Ştiinţa literelor (elemente simple) sau *grammatiké technè* fondată de stoici şi epicurieni, reluată de Platon, teoretizată de Aristotel..." (p. 221)[20]. Vedeţi, ceea ce mi se pare că lipseşte unei astfel de *"problematici a narativului"*, e putinţa de a reflecta ceea ce constituie propria sa teză ca ne-narabilă. Ar fi semnat Borges o povestire atît de ciudată? Vai...

G.S. – *Am putea eventual reveni la ceea ce aţi spus referitor la istorie. Mă gîndesc la acest text din* Despre gramatologie *în care spuneţi: "Cuvîntul 'istorie' a fost fără îndoială întotdeauna asociat cu schema liniară a derulării prezenţei". Concepeţi posibilitatea unui concept de istorie care ar scăpa "schemei liniare a derulării prezenţei"? Ar exista după dumneavoastră posibilitatea a ceea ce Sollers numeşte, de pildă, "istorie monumentală", adică o istorie concepută nu ca "schemă liniară", ci ca o serie practică stratificată, diferenţiată, contradictorie, adică o istorie care să nu fie nici monistă nici istoricistă?*

– Bineînţeles. Ceea ce nu trebuie să creditām, o repet, e conceptul *metafizic* de istorie. E conceptul istoriei ca istorie a sensului, despre care vorbeam mai înainte: istorie a sensului producîndu-se, dezvoltîndu-se, realizîndu-se. În mod liniar, după cum aminteaţi: în linie dreaptă sau circulară. Tocmai de aceea, de altfel, "închiderea metafizicii" nu poate să aibă forma unei *linii,* adică forma pe care filosofia i-o recunoaşte, în care ea se recunoaşte. Închiderea metafizicii nu este mai ales un cerc delimitînd un cîmp omogen, omogen cu sine înăuntrul său, şi al cărui în-afară ar fi aşadar şi el omogen. Limita are forma unor falii mereu diferite, a unor separări, cărora toate textele filosofice le poartă marca sau cicatricea.

Caracterul metafizic al conceptului de istorie nu este legat numai de liniaritate, ci de un întreg *sistem* de implicaţii (teleologie, escatologie, acumulare conservatoare şi interiorizantă a sensului, un anumit tip de tradiţionalitate, un anumit concept de continuitate, de adevăr etc.). Nu este prin urmare un predicat accidental de care ne-am putea debarasa printr-un soi de ablaţiune locală, fără o deplasare generală a organizării, fără a face să lucreze sistemul însuşi. Mi s-a putut întîmpla să vorbesc foarte repede de "concept metafizic". Dar nu am crezut niciodată că au existat concepte *metafizice în ele însele.* Nici un concept nu este de altfel el însuşi[21] şi, în consecinţă, nu este, în sine, metafizic, în afara întregului travaliu textual în care se înscrie. Asta explică faptul că, formulînd anumite rezerve cu privire la conceptul "metafizic" de istorie, mă servesc *foarte des* de cuvîntul "istorie"

---

20. Dintre cele două comunicări la care trimit aici, aceea din care extrag acest ultim citat nu este, mi se pare, în ciuda atîtor contra-sensuri şi incertitudini (să zicem şcolăreşti), cea mai insuficientă dintre ele. Trebuie s-o recunosc cu onestitate şi să evit amalgamul.

21. Cf. "La différance", p. 49. [*Marges...*, p. 11].

pentru a-i reînscrie semnificaţia[22] şi pentru a produce un alt concept sau un alt lanţ conceptual al "istoriei": istorie într-adevăr "monumentală, stratificată, contradictorie"; dar şi istorie care implică o nouă logică a *repetiţiei* şi a *urmei*, pentru că nu prea poate să existe istorie fără aşa ceva.

Trebuie totuşi recunoscut că acest concept de istorie, prin forţa predicatelor despre al căror sistem vorbeam mai înainte, poate fi întotdeauna reapropriat de către metafizică. De exemplu: trebuie mai întîi distins între istoria generală şi conceptul general de istorie. Întreaga critică atît de necesară pe care a propus-o Althusser conceptului "hegelian" de istorie şi noţiunii de totalitate expresivă etc., urmăreşte să demonstreze că nu există o singură istorie, o istorie generală ci istorii *diferite* în tipul, ritmul, modul lor de înscriere, istorii decalate, diferenţiate etc. La asta, ca şi la conceptul de istorie pe care Sollers îl numeşte "monumental", am subscris întotdeauna[23].

---

22. Un exemplu: "Dacă termenul "istorie" n-ar comporta în el motivul unei reprimări finale a diferenţei, s-ar putea spune că doar diferenţele pot fi de la bun început şi în întregime 'istorice'. Ceea ce se scrie *diferanţă,* va fi aşadar mişcarea de joc care 'produce', prin ceea ce nu e doar o activitate, aceste diferenţe, aceste efecte de diferenţă. Asta nu înseamnă că diferanţa care produce diferenţele este înaintea lor, într-un prezent simplu şi în sine nemodificat, in-diferent. Diferanţa este 'originea' non-plină, non-simplă, originea structurată şi diferindă *(différante)* a diferenţelor. Numele de origine nu i se mai potriveşte aşadar. [...] Păstrînd cel puţin schema, dacă nu şi conţinutul exigenţei formulate de Saussure, vom desemna prin *diferanţă* mişcarea conform căreia limba, sau orice cod, orice sistem de trimiteri în general se constituie în mod 'istoric' ca ţesătură de diferenţe. 'Se constituie', 'se produce', 'se creează', 'mişcare', 'istoric' etc., trebuind să fie înţelese dincolo de limba metafizică în care sînt prinse laolaltă cu toate implicaţiile lor. Ar trebui arătat de ce conceptele de producţie, asemeni celor de constituire şi de istorie, rămîn din acest punct de vedere complice cu ceea ce e pus aici în discuţie, dar asta m-ar antrena astăzi prea departe – spre teoria reprezentării 'cercului' în care părem închişi – şi nu le folosesc aici, ca pe multe alte concepte, decît din comoditate strategică şi pentru a iniţia deconstrucţia sistemului lor în punctul actualmente cel mai decisiv." *Ibid*., pp. 50–51, [*Marges,* p. 12–2]cf. şi, de exemplu, "La double séance", I *Tel Quel*, 41, pp. 9-10 (*La dissémination,* p. 235–6]. Asupra disimetriei acestei deconstrucţii, cf. mai ales notele 18 şi 19.

23. În răspunsul meu improvizat, uitasem că întrebarea lui Scarpetta numea şi *istoricismul*. Bineînţeles, critica istoricismului sub toate formele sale îmi pare indispensabilă. Ceea ce am învăţat mai întîi din această critică la Husserl (de la *Filosofia ca ştiinţă riguroasă* la *Originea geometriei:* această critică îl vizează întotdeauna pe Hegel, fie direct, fie prin Dilthey), care, după cîte ştiu, a fost primul care a formulat-o sub acest nume şi din punctul de vedere al unei exigenţe teoretice şi ştiinţifice (matematice mai ales), mi se pare că rezistă în schema sa argumentativă, chiar dacă în ultimă analiză ea se sprijină pe o teleologie istorică a adevărului în privinţa căreia întrebarea trebuie pusă din nou. Aceasta ar deveni: putem oare critica istoricismul în numele a altceva decît *adevărul* şi *ştiinţa* (valoare de universalitate omnitemporalitate, infinitate a valorii etc.); şi cum stau lucrurile cu ştiinţa cînd am pus în discuţie valoarea *metafizică* de *adevăr* etc.? Cum să reînscriem efectele ştiinţei şi ale adevărului? Acest rezumat rapid pentru a remarca faptul că în cursul convorbirii noastre numele lui Nietzsche nu a fost pronunţat. Să fie oare întîmplător? Referitor la ce vorbim chiar în acest moment, ca şi la tot restul, Nietzsche e pentru mine, după cum ştiţi, o referinţă foarte importantă. În sfîrşit, e de la sine înţeles că nu e vorba în nici un caz de a ţine un *discurs împotriva adevărului* sau împotriva ştiinţei (e imposibil şi absurd, ca orice acuzaţie inflamată pe acest subiect). Nu pentru a reveni naiv la un

Pun un alt tip de întrebare: plecînd de la ce nucleu semantic minimal vom mai numi încă "istorii" aceste tipuri de istorie eterogene, ireductibile etc.? Cum se determină acest minimum pe care trebuie să-l aibă ele în comun? Nu cumva li se conferă numele comun de istorie din pură convenţie sau din pură confuzie? Aici se reintroduce chestiunea sistemului predicatelor esenţiale pe care o evocam mai sus. Socrate întreabă ce este ştiinţa. I se răspunde: există această ştiinţă, apoi aceea şi apoi cealaltă. Socrate insistă pentru a avea un răspuns sărac care, punînd capăt enumeraţiei empirice, să-i spună cum stau lucrurile cu ştiinţificitatea ştiinţei, şi de ce numim *ştiinţe* aceste diferite ştiinţe. Numai că întrebînd cum stau lucrurile cu istoricitatea istoriei, care permite să numim istorii acele istorii ireductibile la realitatea unei istorii generale, nu e vorba de a reveni la o întrebare de tip socratic. E vorba mai degrabă de a arăta că riscul reaproprierii metafizice e ineluctabil, că el apare foarte repede, deîndată ce se pune întrebarea asupra conceptului sau a sensului, sau a esenţialităţii care îl reglează în mod necesar. Deîndată ce se pune întrebarea asupra istoricităţii istoriei – şi cum s-o evităm dacă mînuim un concept pluralist sau eterogenist al istoriei? –, sîntem provocaţi să răspundem printr-o definiţie de esenţă, de quidditate, să reconstituim un sistem de predicate esenţiale, şi sîntem îndemnaţi să rearanjăm fondul semantic al tradiţiei filosofice. Tradiţie a filosofiei care înseamnă întotdeauna, şi pînă la urmă, a înţelege istoricitatea pe un fond ontologic. Prin urmare, trebuie nu doar să ne întrebăm care este "esenţa" istoriei, istoricitatea istoriei, ci "istoria" "esenţei" în general. Iar dacă vrem să marcăm o ruptură între un oarecare "nou concept de istorie" şi problema esenţei istoriei (ca şi a conceptului pe care îl reglează), problema istoriei esenţei şi a istoriei conceptului, în cele din urmă a istoriei sensului fiinţei, măsuraţi travaliul care rămîne de făcut.

Acestea fiind zise, pentru conceptul de istorie, ca pentru orice alt concept, nu se poate opera o mutaţie simplă şi instantanee, chiar ştergînd un cuvînt din vocabular. Trebuie elaborată o strategie a travaliului textual care în fiecare moment împrumută un cuvînt vechi din filosofie pentru a-l demarca imediat de ea. La asta făceam aluzie înainte vorbind de gest dublu sau de dublă stratificare. Trebuie pe de o parte *răsturnat* conceptul tradiţional de istorie şi în acelaşi timp marcată *distanţa,* vegheat ca el să nu poată fi, din cauza răsturnării şi prin simplul fapt al conceptualizării, *reapropriat*. Trebuie

---

empirism relativist sau sceptic analizăm sistematic valoarea de adevăr ca *homoiosis* sau *adaequatio,* ca şi certitudine a *cogito*-ului (Descartes, Husserl), sau ca şi certitudine opusă adevărului în orizontul cunoaşterii absolute *(Fenomenologia spiritului)* sau în sfîrşit ca *aletheia,* scoatere din ascundere sau prezenţă (repetiţie heideggeriană) (cf. mai ales *De la grammatologie,* p. 232, "La différance", *Théorie d'ensemble,* p. 45 [*Marges...,* p. 7]. Voi repeta, deci, lăsînd acestei propoziţii şi formei acestui verb toate puterile lor diseminatorii: *trebuie* adevărul *(il faut la vérité)*. Celor care (se) înşeală avîndu-l mereu pe buze sau purtîndu-l la butonieră. Asta e legea. Parafrazîndu-l pe Freud, care o spune despre penisul prezent/absent (dar e acelaşi lucru), trebuie recunoscut în adevăr "prototipul normal al fetişului". Cum să ne lipsim de el?

produsă o nouă conceptualizare, desigur, dar dîndu-ne bine seama că tocmai conceptualizarea, şi de una singură, poate reintroduce exact ce am vrea să "criticăm". De aceea, acest travaliu nu poate fi un travaliu pur "teoretic" sau "conceptual" sau "discursiv", vreau să spun acela al unui discurs în întregime reglat de esenţă, sens, adevăr, voinţă-de-a-spune, conştiinţă, idealitate etc. Ceea ce numesc *text* este de asemenea ceea ce înscrie şi debordează "practic" limitele unui astfel de discurs. *Există* un astfel de text general pretutindeni unde (adică pretutindeni) acest discurs şi ordinea sa (esenţă, sens, adevăr, voinţă-de-a-spune, conştiinţă, idealitate etc.) sînt *debordate*, adică unde instanţa lor este repusă în poziţie de *marcă* într-un lanţ a cărui iluzie constă structural în credinţa şi în voinţa de a-l comanda. Acest text general, nu se limitează, bineînţeles, cum repede se (va) înţelege, la scrierile pe pagină. Scriitura sa nu are, de altfel, limită exterioară, decît aceea a unei anumite *re-marci*. Scriitura pe pagină, apoi "literatura", sînt tipuri determinate ale acestei re-marci. Ele trebuie interogate în specificitatea lor şi cu atît mai mult, dacă vreţi, în specificitatea "istoriei" lor, şi în articularea lor cu celelalte cîmpuri "istorice" ale textului general.

Iată de ce, pe scurt, mă servesc atît de des de cuvîntul "istorie", dar tot atît de des cu ghilimele şi precauţii care au putut lăsa să se creadă într-un "refuz al istoriei" (voi abuza de această formulă care mă face aproape să-mi placă o alta: "fericirea expresiei").

J.-L. H. – *Aceste prime dezvoltări ne plasează de la început pe diferitele axe ale extensiunii muncii dumneavoastră; ele ne pun în egală măsură în situaţia de a preciza locul teoretic istoric din care sîntem îndemnaţi să ne formulăm întrebările, fiind de la sine înţeles că munca dumneavoastră însăşi solicită propriul nostru loc de chestionare.*

Să determinăm foarte pe scurt acest loc ca acela al dialecticii materialiste, al logicii dialectice materialiste, a cărei economie generală se articulează plecînd de la seria conceptuală "materie (adică eterogenitate ireductibilă în raport cu subiectul-sens)/contradicţie/luptă a contrariilor, unitate-inseparabilitate-convertibilitate a contrariilor în procesul transformării lor etc.", această serie conceptuală pe care Althusser ne-a convins s-o recitim, fiind în mod necesar prinsă într-o economie al cărei dublu registru apare în mod fundamental în această unitate duală pe care Sollers o marca de curînd: materialism istoric/materialism dialectic (Tel Quel, 43, "Lenin şi materialismul filosofic"*).*

Prima schiţă a unei întrebări: ce raport vi se pare că se stabileşte între această economie a unei logici dialectice materialiste şi aceea pe care aţi iniţiat-o plecînd de la o problematică a scriiturii?

Să încercăm să delimităm un prim cîmp, încă foarte vast, al întrebării, deoarece vom avea fără îndoială ocazia să revenim la ea fără încetare în cursul acestei convorbiri (mai multe probleme se indică deja în această întrebare, iar parcursul pe care îl vom urma va fi probabil un fel de parcurs stelat, pe bază de întretăieri, de intersectări ale întrebărilor şi răspunsurilor): dacă pare limpede – şi tot ce aţi spus adineauri vine să o confirme – că între

aceste două tipuri de economii poate fi determinat un anumit număr de puncte de intersecţie sau cel puţin de convergenţe strategice, în special pe baza deconstrucţiei dumneavoastră a problematicii semnului ca relevînd de un logocentrism fundamental, de o filosofie a conştiinţei sau a subiectului originar –, atunci poate ar trebui pusă astăzi problema statutului acestor puncte de intersecţie şi/sau al acestor convergenţe strategice.

Şi de exemplu, în acest parcurs al unei deconstrucţii a discursului logocentrist, ni se pare inevitabilă întîlnirea cu textul materialist, care este, în aria noastră de civilizaţie, textul istoric refulat-reprimat de multă vreme de către discursul logocentrist (idealist, metafizic, religios) luat ca discurs al unei ideologii dominante sub diferitele sale forme istorice. Aţi fi de acord cu noi să marcăm necesitatea întîlnirii? Şi aţi putea să ne spuneţi de ce această necesitate s-a marcat pînă în prezent în travaliul dumneavoastră, fie de o manieră marginală, cu titlu de chestiune regională (mă gîndesc mai ales la mai multe note la "Dubla întrunire", care mărturisesc de altfel deopotrivă necesitatea în care v-aţi găsit în acel moment, de a regla strategic – şi ar trebui spus chiar: politic – implicaţiile discursului dumneavoastră), fie de o manieră lacunară, ca în acest pasaj din "La différance", în care vorbind despre punerea în discuţie a "conştiinţei în certitudinea sa asigurată de sine" vă referiţi la Nietzsche şi la Freud, lăsînd în suspensie (dar această suspensie este ea însăşi perfect lizibilă) referinţa la Marx şi, odată cu Marx, la textul materialist dialectic? Dar e adevărat că nu "plecînd de la motivul diferanţei" propriu-zis se operează la Marx, şi nici la Engels ori Lenin, această punere în discuţie a certitudinilor de sine ale conştiinţei, şi că o altă economie generală intră aici în joc (a început să intre în joc de mult), conform seriei conceptuale enunţate pe scurt mai înainte şi la care ar trebui adăugat aici conceptul marxist de "ideologie".

– Fireşte, nu pot să răspund într-un cuvînt acestor întrebări. De unde să încep? Există ceea ce dumneavoastră numiţi *"întîlnire"*, care mi se pare într-adevăr, şi de multă vreme, absolut necesară. Aveţi dreptate că nu eram cu totul străin de asta. Acestea fiind zise, continui să cred că nu există nici un cîştig, teoretic sau politic, în a precipita contactele sau articulaţiile atîta vreme cît condiţiile lor nu sînt riguros elucidate. Într-un final, asta n-ar putea avea decît efecte de dogmatism, de confuzie, de oportunism. A ne impune această prudenţă înseamnă a lua în serios textul marxist, dificultatea sa, dar şi eterogenitatea sa, importanţa decisivă a mizei sale istorice.

De unde să încep, aşadar? Dacă am vrea să schematizăm – şi nu e într-adevăr decît o schemă – ceea ce am încercat se poate *de asemenea* înscrie cu titlul de "critică a idealismului". E aşadar de la sine înţeles că nimic, în materialismul dialectic, cel puţin în măsura în care operează această critică, nu trezeşte vreo reticenţă cît de mică din partea mea şi în această privinţă n-am formulat niciodată vreuna.

"Lacunele" la care făceaţi aluzie, fiţi încredinţaţi, sînt explicit calculate pentru a marca locurile unei elaborări teoretice care rămîne, *pentru mine* în orice caz, *încă viitoare*. Şi sînt chiar lacune, nu obiecţii, au un statut cu

totul specific şi deliberat şi, aş îndrăzni să spun aici, chiar o anumită eficienţă. Cînd spun *pentru mine,* înţeleg următorul lucru: între travaliul pe care îl încerc, travaliu limitat dar care îşi are cîmpul său şi reperele sale, şi care nu este posibil decît într-o situaţie istorică, politică, teoretică etc. foarte determinată, între acest travaliu şi, să spunem, întregul text, întreaga conceptualitate marxistă, legătura nu poate fi *dată imediat.* A crede asta ar însemna să ştergi specificitatea cîmpurilor şi să limitezi transformarea lor *efectivă.* Or, în cele două cazuri, e vorba, să spunem pe scurt, de "cîmpuri" care înscriu posibilitatea şi deschiderea transformării lor practice. Iar cînd spun *"încă viitoare",* mă gîndesc mai ales la raportul lui Marx cu Hegel şi cu aceste chestiuni despre care vorbeam mai înainte (dialectică, diferenţă, contradicţie etc.). În ciuda imensului travaliu care a fost deja făcut în acest domeniu, o elaborare decisivă nu a fost încă realizată, şi asta din motive istorice necesare pe care nu le vom putea analiza decît tocmai pe măsură ce sînt elaborate.

În ceea ce am început să propun, încerc să ţin seama de anumite achiziţii recente sau de neîmpliniri determinate, în ordinea filosofiei, a semiologiei, a lingvisticii, a psihanalizei etc... Dar nu putem considera textul lui Marx, cel al lui Engels sau Lenin ca o elaborare gata făcută, pe care ar trebui doar s-o "aplicăm" conjuncturii actuale. Spunînd asta, nu spun nimic care să fie contrar "marxismului", sînt convins de asta. Nu trebuie să citim aceste texte după o metodă hermeneutică sau exegetică ce ar căuta în ele un semnificat realizat sub o suprafaţă textuală. Lectura este transformatoare. Cred că acest fapt ar fi confirmat prin anumite propoziţii ale lui Althusser. Dar această transformare nu se operează oricum. Ea cere nişte protocoale de lectură. De ce să n-o spunem brutal: n-am găsit încă nici unul care să mă satisfacă.

Tot aşa cum nu am tratat textul lui Saussure, al lui Freud sau orice alt text ca un volum omogen (tocmai acest motiv al omogenităţii, motiv teologic prin excelenţă trebuie în mod hotărît distrus), nu m-am găsit nici în faţa textului lui Marx, Engels sau Lenin ca în faţa unei critici omogene. În raportul lor cu Hegel, de pildă. Iar maniera în care au reflectat şi formulat ei înşişi structura diferenţiată şi contradictorie a raportului lor cu Hegel nu mi s-a părut, pe drept sau pe nedrept, suficientă. Va trebui aşadar analizat ceea ce eu consider ca fiind o eterogenitate, conceptualizată necesitatea sa, regula de descifrare, asta ţinînd seama de progresele decisive care au fost, simultan, realizate de Althusser şi în urma sa. Toate astea pun multe probleme, şi nu vă voi putea spune astăzi nimic care să nu fie lizibil în lacunele sau în notele la care făceaţi aluzie, cel puţin pentru cine vrea să le urmeze consecinţele. Ele trimit mai ales la economia generală ale cărei trăsături am încercat să le schiţez pornind de la Bataille. E de la sine înţeles că dacă, şi în măsura în care, în această economie generală, *materie* desemnează, cum spuneaţi, alteritatea radicală (voi preciza: în raport cu opoziţia filosofică), ceea ce scriu eu ar putea fi considerat ca "materialist".

După cum bănuiţi, lucrurile nu sînt atît de simple. Conceptul de materie nu a fost definit ca în-afară absolut sau eterogenitate radicală întotdeauna în text*ul* materialist (există oare ceva de genul acesta, text*ul* materialist?), sau în *orice* text materialist. Nici măcar nu sînt sigur că poate exista un concept al exteriorităţii absolute. Dacă m-am servit prea puţin de cuvîntul "materie", n-am făcut-o, ştiţi prea bine, dintr-o neîncredere de tip idealist sau spiritualist. Ci pentru că, în logica sau în faza răsturnării, am văzut prea mult acest concept reinvestit cu valori "logocentrice", asociate cu cele de lucru, de realitate, de prezenţă în general, prezenţă sensibilă de exemplu, de plenitudine substanţială, de conţinut, de referent etc. Realismul sau senzualismul, "empirismul", sînt modificări ale logocentrismului (am insistat mult asupra faptului că "scriitura" sau "textul" nu se reduc la prezenţa sensibilă sau vizibilă a graficului sau a "literalului"). Pe scurt, semnificantul "materie" nu mi se pare problematic decît în momentul în care reînscrierea sa n-ar putea evita să facă din el un nou principiu fundamental, în care, printr-o regresiune teoretică, ar fi reconstituit ca "semnificat transcendental". Semnificatul transcendental nu este doar recursul idealismului în sens restrîns. El poate întotdeauna să asigure un materialism metafizic; el devine atunci un referent ultim, conform logicii clasice implicate de această valoare de referent, sau o "realitate obiectivă" absolut "anterioară" oricărui travaliu al mărcii, un conţinut semantic sau o formă de prezenţă garantînd din afară mişcarea textului general (nu sînt sigur că analiza lui Lenin, de exemplu, nu cedează niciodată acestei operaţii: şi dacă o face în mod strategic, trebuie mai întîi, trebuie ca noi mai întîi să re-elaborăm – într-o scriitură transformatoare – regulile acestei strategii. Atunci nici o rezervă n-ar rezista). De aceea nu voi spune despre conceptul de materie nici că este un concept în sine metafizic nici că este un concept în sine non-metafizic. Aceasta va depinde de travaliul căruia îi va da naştere, şi ştiţi că am insistat fără încetare, referitor la exterioritatea non-ideală a scriiturii, a lui gramme, a urmei, a textului etc., asupra necesităţii de a nu le separa niciodată de *travaliu*, valoare ea însăşi de regîndit în afara apartenenţei sale hegeliene. Ceea ce se anunţă aici, aşa cum am încercat să indic în "Dubla întrunire" (dublă ştiinţă, dublu sens, dublă scenă) e tot operaţia dublei mărci sau a re-marcii. Conceptul de materie trebuie să fie marcat de două ori (celelalte de asemenea): în cîmpul deconstruit[24], e faza răsturnării, şi în textul deconstructiv, în afara opoziţiilor în care a fost prins (materie/spirit, materie/idealitate, materie/formă etc.). Prin jocul acestei distanţe între cele două mărci, vom putea opera deopotrivă o deconstrucţie de răsturnare şi o deconstrucţie de deplasare pozitivă, de transgresiune.

---

24. Pentru a rezuma ceea ce îl marchează în interiorul cîmpului deconstruit, îl voi cita iarăşi pe Nietzsche: "Să renunţăm la noţiunea de «subiect» şi de «obiect», apoi la aceea de «substanţă» şi prin urmare la aceea a diverselor sale modificări, de exemplu «materia», «spiritul» şi alte fiinţe ipotetice, la eternitate şi la «imutabilitatea materiei» etc. Ne vom dezbăra astfel de materialitate". Trimit şi la ale sale *Unzeitgemässe...*, 2.

Riguros reînscrisă în economia generală (Bataille)[25] şi în dubla scriitură despre care vorbeam mai înainte, insistenţa asupra materiei ca în-afară absolut al opoziţiei, insistenţa materialistă (în contact cu ceea ce "materialismul" a reprezentat ca forţă de rezistenţă în istoria filosofiei) mi se pare necesară. Ea este necesară în mod inegal, în funcţie de locurile, situaţiile strategice, punctele de relevanţă practică şi teoretică. Într-un cîmp *foarte determinat* al situaţiei celei mai actuale, mi se pare că ea poate avea ca funcţie să evite ca generalizarea necesară a conceptului de text, extensiunea sa fără limită pur şi simplu exterioară (care presupune şi această traversare a opoziţiei metafizice) să ajungă, sub efectul intereselor foarte precise, al forţelor reactive motivate să rătăcească travaliul în confuzie, să ajungă, aşadar, la definirea unei noi interiorităţi la sine, a unui nou "idealism", dacă vreţi, al textului. Trebuie evitat într-adevăr ca indispensabila critică a unui anumit raport naiv cu semnificatul sau cu referentul, cu sensul sau cu lucrul, să se fixeze într-o suspendare, chiar o suprimare pură şi simplă a sensului şi a referinţei. Cred că mi-am luat destule precauţii în această privinţă, în afirmaţiile pe care le-am făcut. Dar e adevărat, şi dovezile nu lipsesc, că asta nu e niciodată de-ajuns. Avem nevoie să determinăm *altfel,* după un sistem diferenţial, *efectele* de idealitate, de semnificaţie, de sens şi de referinţă. (Ar trebui de asemenea să rezervăm o analiză sistematică acestui cuvînt "efect", a cărui folosire e atît de frecventă astăzi, ceea ce nu e lipsit de însemnătate, şi noului concept pe care îl marchează într-o manieră încă destul de indecisă. Ocurenţa sa se multiplică tocmai din cauza acestei indeterminări active. Un concept pe cale să se constituie produce mai întîi un fel de efervescenţă localizabilă în travaliul de numire. Acest "nou" concept de *efect* îşi împrumută trăsăturile deopotrivă de la opoziţia cauză/efect şi de la opoziţia esenţă/aparenţă (efect, reflectare) *fără a se reduce totuşi la ele*. Tocmai acest dram de ireductibilitate ar trebui analizat.)

Bineînţeles, pentru a reconsidera problema sensului şi a referinţei, trebuie să ne sporim prudenţa. "Dialectica" aceluiaşi şi a celuilalt, a exteriorului şi a interiorului, a omogenului şi a eterogenului, este, după cum ştiţi, dintre cele mai *alunecoase*[26]. Exteriorul poate întotdeauna să redevină un "obiect" în polaritatea subiect/obiect, sau "realitatea" liniştitoare a exteriorului textului, şi există uneori un "înăuntru" la fel de problematic pe cît de reconfortant poate fi un exterior. Nu trebuie să-l nesocotim atunci cînd lansăm critica interiorităţii şi a subiectivităţii[27]. Ne aflăm aici într-o

25. Îmi permit să amintesc aici că textele la care aţi făcut referinţă (în special "La double séance", "La dissémination", "Mythologie blanche", dar şi "La pharmacie de Platon" şi cîteva altele) se situează *în mod expres* în raport cu Bataille, că ele propun în mod explicit o lectură a lui Bataille.

26. În această privinţă, şi mai ales asupra paradoxelor disimetriei şi alterităţii, cf. de exemplu, "Violence et métaphysique", în *L'écriture et la différence.*

27. Nici să constituim eterogenitatea "materiei" ca transcendenţă, fie ea aceea a Legii, a Marelui Obiect Exterior (severitate constitutivă şi consolatoare a instanţei paterne) sau a Elementului (mîngîietor şi/sau crud) mamei (a se vedea ce spune Freud despre raportul

logică extrem de complexă. Cuvîntul improvizat al convorbirii nu se poate substitui travaliului textual.

J.-L. H. – *Putem atunci aborda o altă chestiune a cărei intervenţie o prevăzusem pentru mai tîrziu, dar pe care răspunsul dumneavoastră o numeşte într-un fel de pe acum. În această reglare strategică de ansamblu a travaliului dumneavoastră căreia tocmai i-aţi amintit logica fundamentală, mai ales cu referire la acest dublu marcaj (răsturnare/transgresare a cîmpului filosofic deconstruit) –, aţi fost efectiv îndemnat să luaţi în consideraţie un anumit tip de travaliu textual, în raport cu care ar putea să se pună atunci problema statutului propriului dumneavoastră discurs; vreau să spun că este evident faptul că, lucrînd pe Mallarmé, pe Artaud, pe Bataille, pe Sollers, se găseşte aici ceva inedit în raport cu ceea ce avem în mod obişnuit din filosofia clasică: nu mai e desigur vorba de o destindere de estet, de un comentariu sporind o anumită "frumuseţe poetică", aşa cum s-a putut vedea în Franţa în mai multe rînduri. În funcţie tocmai de ceea ce aţi determinat, mai ales privitor la necesitatea acestei întîlniri cu textul materialist, aţi putea atunci să definiţi de pe acum relaţia muncii dumneavoastră cu travaliul textual zis "literar", care joacă un rol atît de important în reflecţia pe care o faceţi?*

G. S. – *Pentru a accentua această întrebare care tocmai a fost pusă: într-un text ca "Diseminarea", marcaţi foarte bine ce înseamnă* practica *lui Sollers, deopotrivă producere şi exces al unei produceri, practică a non-producerii, "operaţie de anulare, de decontare şi operare a unui anumit zero textual"; ceea ce marcaţi acolo mi se pare cu totul important: textul lui Sollers, ruptura pe care el o operează într-un cîmp semnificant, "literar", se face plecînd de la acest dublu registru de producere şi de non-producere, fără să se poată privilegia unul din aceşti doi termeni în raport cu celălalt; aş vrea să ştiu dacă un discurs precum al dumneavoastră vi se pare îndatorat unei astfel de logici.*

– Sînt tentat să răspund foarte repede: da. E în orice caz ceea ce aş vrea să fac. Am încercat să descriu şi să explic felul în care scriitura comporta structural (contabiliza-deconta) în ea însăşi procesul său de ştergere şi de anulare, marcînd *restul* acestei ştergeri, conform unei logici foarte dificil de rezumat aici. Aş spune că am încercat să o fac *din ce în ce mai mult*, după o regulă de complexitate, de generalizare sau de acumulări crescînde, ceea ce nu a întîrziat să provoace, privitor la ultimele publicaţii pe care le aminteaţi, rezistenţe sau refuzuri din partea celor mai preveniţi dintre cititori.

---

bine cunoscut mamă/materie într-un pasaj în care pune în evidenţă şi ceea ce nu se reduce la variaţia de semnificanţi *lingvistici*, verbali. *Introduction à la psychanalyse*, tr. fr., éd. Payot, p. 145, cf. şi sfîrşitul la "Freud et la scène de l'écriture"). Asta nu înseamna că materia nu are nici un raport necesar cu aceste instanţe, ci e vorba de un raport de concatenare scrisă, un joc de substituiri de mărci diferenţiale care o pune în raport şi cu scriitura, cu restul, cu moartea, cu falusul, cu excrementul, cu copilul, cu sămînţa etc., cel puţin cu ceea ce din toate astea nu se lasă depăşit. Şi cere aşadar să nu se facă nici o nouă determinare esenţială a fiinţei fiinţării, centrul unei noi ontologii, nici un nou exemplu de cuvinte-cheie, cele pe care Marx, bunăoară, le-a criticat în mod definitiv în *Ideologia germană*. (Éd. Sociales, p. 490, de pildă.).

Da, aşadar, pentru "dublul registru". E adevărat că acesta nu s-a dat *mai întîi* în cîmpul zis "literar", ci se sprijinea pe texte aparţinînd într-un anumit fel "istoriei filosofiei". Ceea ce m-a împins pe această cale e convingerea că, dacă nu se elaborează o strategie generală, teoretică şi sistematică, a deconstrucţiei filosofice, irupţiile textuale riscă mereu să recadă pe parcurs în exces sau în încercarea empiristă şi, uneori simultan, în clasicitatea metafizică; dar tocmai asta e ceea ce voiam să evit. Nu nesocotesc însă faptul că acest *mai întîi* expune la un risc invers sau simetric. Pur şi simplu, în ciuda tuturor semnelor de "prudenţă" pe care le tot înmulţesc de la începutul discuţiei noastre, cred că anumitor riscuri e bine să te expui.

Nu pot să "vorbesc" scriitura sau, cum se spunea, "compunerea" textelor în chestiune, e ultimul lucru care se lasă stăpînit într-o convorbire. Voi nota doar că efectele tezelor teoretice pe care am judecat necesar să le înscriu aici au disimulat adesea această textură; şi reciproc; din partea mea e un lucru pe cît se poate de deliberat.

Da, e incontestabil că anumite texte clasate ca "literare" mi s-au părut că operează deschideri de drumuri sau efracţii în punctul lor culminant: Artaud, Bataille, Mallarmé, Sollers. De ce? Măcar din acest motiv care ne face să suspectăm denumirea de "literatură" şi ceea ce îi aservea conceptul aşa-numitelor belles-lettres, artelor, poeziei, retoricii şi filosofiei. Aceste texte operează, în chiar mişcarea lor, manifestarea şi deconstrucţia practică a *reprezentării* pe care ne-o făceam despre literatură, fiind bineînţeles că, mult înaintea acestor texte "moderne", că o anumită practică "literară" putea să fi lucrat împotriva acestui model, împotriva acestei reprezentări. Însă plecînd de la aceste ultime texte, plecînd de la configuraţia generală care se remarcă în ele, se poate reciti mai bine, fără teleologie retrospectivă, legea fisurilor anterioare.

Anumite texte aşadar şi, printre ele, cele la care aţi făcut aluzie, mi s-au părut că marchează şi organizează o structură de rezistenţă faţă de conceptualitatea filosofică ce ar fi pretins că le domină, că le înţelege, fie direct, fie prin categorii derivate din acest fond filosofic, acelea ale esteticii, ale retoricii sau ale criticii tradiţionale. De exemplu, valorile de sens sau de conţinut, de formă sau de semnificant, de metaforă/metonimie, de adevăr, de reprezentare etc., cel puţin sub forma lor clasică, nu mai pot să dea seama aici de anumite efecte determinate. E ceea ce am încercat să remarc referitor la *Numerele* (şi la ficţiuni anterioare) ale lui Sollers, la "Mimique" (şi la o întreagă reţea de alte scrieri) al lui Mallarmé; repunînd în acelaşi timp problema cea mai generală a "adevărului" în raportul său cu aceea, la fel de generală, a "literarităţii". Formularea explicită a chestiunii literalităţii a fost un progres decisiv al acestei jumătăţi de secol, mai ales plecînd de la formaliştii ruşi (nu doar de la ei: datorită unui ansamblu de necesităţi istorice, cea mai imediat determinantă fiind o anumită transformare a practicii literare înseşi). Emergenţa acestei probleme a literarităţii a permis evitarea unui anumit număr de reducţii şi de necunoaşteri care vor avea întotdeauna tendinţa să reapară (tematism, sociologism, istoricism,

psihologism sub cele mai deghizate forme). De unde necesitatea travaliului formal şi sintactic. Cu toate acestea, o reacţie sau o reducţie simetrică s-ar putea acum contura: ele ar consta în a izola, pentru a o pune la adăpost, o specificitate formală a literarului care ar avea o esenţă şi un adevăr proprii, care nici nu ar mai trebui articulate cu alte cîmpuri, teoretice sau practice. De unde mişcarea pe care am schiţat-o, în "Dubla întrunire"[28]: marcarea unei anumite neîncrederi cu privire la motivul "literarităţii" în chiar momentul în care opunem insistenţa sa tenace ansamblului a ceea ce eu numesc *mimetologism* (nu *mimesis,* ci o interpretare determinată pentru *mimesis*). Totul trece prin acest *chiasm*, întreaga scriitură e prinsă în el – îl practică. Forma chiasmului, a lui?, mă interesează mult, nu ca simbol al necunoscutului, ci pentru că e aici, cum o subliniază "Diseminarea", un fel de răscruce (e seria *intersecţie, quadrifurcum, grilă, sită (claie), cheie (clé) etc.*), inegală de altfel, una din căile sale deschizîndu-şi zarea mai adînc decît cealaltă: figură a dublului gest şi a încrucişării de care vorbeam mai înainte.

Astfel, pentru a răspunde întrebării dumneavoastră, voi spune că textele mele nu aparţin nici registrului "filosofic" nici registrului "literar". Ele comunică astfel, sper cel puţin, cu altele care, operînd o anumită ruptură, nu se mai numesc "filosofice" sau "literare" decît după un fel de *paleonimie:* problema *paleonimiei:* care e necesitatea strategică (şi de ce se numeşte încă *strategică* o operaţie ce refuză să fie în ultimă analiză dominată de un orizont teleo-escatologic? Pînă la ce punct acest refuz e posibil şi cum îşi *negociază* el efectele? De ce trebuie să le negocieze, pînă la acest *de ce* însuşi? De ce *strategie* ar trimite la *jocul* stratagemei mai degrabă decît la organizarea ierarhică a mijloacelor şi scopurilor? etc. Nu vom reduce atît de repede aceste întrebări.), aşadar, care e necesitatea "strategică" impunîndu-ne să păstrăm uneori un *nume vechi* pentru a amorsa un concept nou? Cu toate rezervele pe care le impune această distincţie clasică a numelui şi conceptului, am putea schiţa descrierea acestei operaţii: ţinînd seama de faptul că un nume nu numeşte simplicitatea punctuală a unui concept, ci un sistem de predicate definind un concept, o structură conceptuală *centrată* pe cutare sau pe cutare predicat, procedăm: 1) la prelevarea unei trăsături predicative reduse, puse deoparte, limitată într-o structură conceptuală dată (limitată din motive şi raporturi de forţă de analizat), *numită* X; 2) la de-limitarea, la grefarea şi la extinderea reglată a acestui predicat prelevat, numele X fiind menţinut cu titlu de *pîrghie de intervenţie* şi pentru a păstra un contact cu organizarea anterioară care trebuie transformată efectiv. Aşadar, prelevare, grefare, extindere: ştiţi că asta e ceea ce eu numesc, conform procesului pe care l-am descris, *scriitură*.

J.-L. H. – *Să reluăm atunci, conform gestului stelat al parcursului nostru, o problemă deja pusă într-o întrebare precedentă, şi care se re-pune de la sine chiar referitor la ceea ce aţi spus cu privire la chestiunea "vechiului nume". Din ceea ce aţi formulat mai înainte, voi reţine că e întru totul exact*

---

28. *Tel Quel,* 41, pp. 6 şi 35. [*La dissémination,* p. 203-9 şi 253].

că textul materialist, în istoria refulării sale, nu a fost la adăpost de pericolele implicate de orice formă de răsturnare simplă a discursului idealist dominant: acest discurs materialist a putut lua astfel o formă metafizică (adică mecanistă, non-dialectică), rămînînd prizonier cuplurilor de opoziție ale discursului dominant (idealist, metafizic), cupluri în interiorul cărora acest discurs materialist operează răsturnări conform unei tactici cunoscute, altfel spus conform unui gest pe care acest materialism (mecanist) nu e capabil să-l stăpînească de la un capăt la altul.

Dar, cum ați spus chiar dumneavoastră, pe parcursul unei strategii, această răsturnare nu e nimic (nu se epuizează într-un pur raport specular), iar rezultatul său (la fel ca rezultatul oricărui proces al unei contradicții) "nu e egal cu zero"; această răsturnare "care nu e nimic", fiind ea însăși prinsă într-o istorie, istoria diferențiată a materialismului și a dialecticii, în care se găsește implicată în mod necesar articularea, și eficacitatea, politicului asupra ideologicului.

Pe de altă parte, e un fapt că în forma sa dialectică, așa cum s-a putut ea elabora mai ales de la Marx la Lenin, după Hegel, textul materialist nu poate fi redus la inversul unei poziții (idealiste) în interiorul unuia și aceluiași cuplu metafizic, ci, dimpotrivă, așa cum remarca Sollers în "Lenin și materialismul filosofic" (Tel Quel nr. 43), el se află în poziție disimetrică în raport cu discursul idealist a cărui cuplare liniară o excede.

Atunci, pentru a aborda un aspect al discuției în curs, și mai ales pe acest teren al chestiunii "vechilor nume", nu credeți că este vorba de conceptul de contradicție, precum și de conceptul de inconștient atunci cînd sînteți nevoit să determinați inconștientul freudian ca marcă a unei "alterități" "definitiv sustrase oricărui proces de prezentare prin care am convoca-o să se arate în persoană", și că astfel, dacă Freud dă acestei "alterități" "numele metafizic de inconștient", conceptul desemnat prin acesta, așa cum funcționează el în economia teoriei și a practicii freudiene, scapă, în sensul său strict, reducției metafizice; nu e la fel, atunci, și pentru contradicție: "nume metafizic", dacă ne gîndim la înscrierea sa în dialectica hegeliană, în măsura în care aceasta poate fi considerată ca supradeterminată de mișcarea teleologică de tip Aufhebung; dar ceea ce desemnează acest concept astfel denumit, în economia unei dialectici materialiste, nu mai are nimic de-a face, în sensul său strict, cu discursul metafizic; căci poate ar mai trebui încă discutat asupra calificativului însuși de "nume metafizic" pentru conceptul de contradicție, inclusiv în înscrierea sa hegeliană:

a) deoarece o întreagă gîndire metafizică (logocentristă, într-adevăr) s-a dat și continuă să se dea explicit ca refulare-reprimare a contradicției, reprimare-refulare pe care, într-un gest istoric foarte important, dialectica hegeliană vine s-o sfarme și s-o deschidă (asupra refulat-reprimatului său) conform unei mișcări în raport cu care materialismul dialectic constituie istoric vorbind punctul său de răsturnare și de deplasare pe un alt teren;

b) deoarece contradicția, reflecția asupra contradicției, e motivul fundamental al unui text materialist, refulat-reprimat (ideologic și politic)

de-a lungul secolelor, şi ale cărui dificultăţi de elaborare deja menţionate n-ar putea să facă uitat faptul că în fondul său dialectic el excede discursul metafizic (nu e prins în el de la un capăt la altul), în măsura în care ceea ce a fost denumit "spirit" sau "conştiinţă" e conceput, de către materialism, ca una din formele materiei (de la Lucreţiu încoace, de pildă, vorbind despre "natura corporală a sufletului şi a spiritului") ea însăşi determinată fundamental, ca şi concept filosofic, prin "'unica' sa proprietate", cum spune Lenin, "de a fi o realitate obiectivă, de a exista în afara conştiinţei noastre" sau, pentru a relua un enunţ recent operînd în cîmpul unei analize materialist dialectice a practicilor semnificante, drept ceea ce "nu este sensul", ceea "ce este fără el, în afara lui şi în ciuda lui" (Kristeva), această eterogenitate radicală (materie/sens) definindu-se atunci "ca şi cîmp al contradicţiei".

Numai că ar trebui în acest moment să vă cer să precizaţi care ar putea fi statutul "diferanţei" şi al logicii implicate aici, în raport cu contradicţia, despre care putem aminti, pentru a permite de pe acum saltul spre alte chestiuni, că Julia Kristeva o definea în acelaşi text ("Materie, sens, dialectică", Tel Quel nr. 44) ca – "matrice a semnificanţei".

– Nu vă pot da aici un răspuns principial diferit de cel pe care l-am angajat referitor la conceptul de "materie". Nu cred să existe un "fapt" care să ne permită să spunem: în text*ul* marxist, contradicţi*a*, dialectic*a* scapă dominanţ*ei* metafizice. Pe de altă parte, spuneţi, citîndu-l pe Lenin, "unica proprietate" de "a fi o realitate obiectivă, de a exista în afara conştiinţei noastre". Fiecare element al acestei propoziţii pune, trebuie s-o recunoaşteţi, serioase probleme. Avem de examinat în ea toate sedimentele moştenite din istoria metafizicii. Dacă această propoziţie ar domina în ultimă instanţă, şi sub această unică formă, textul filosofic al lui Lenin, nu ea m-ar convinge de ruptura lui cu metafizica. Acum, pretutindeni şi în măsura în care motivul contradicţiei ar funcţiona efectiv, într-un travaliu textual, în afara dialecticii speculative, şi ţinînd seama de o nouă problematică a sensului (putem spune că e elaborată la Marx şi la Lenin? Şi ar fi anti-marxist să te îndoieşti de asta? Nu există destule necesităţi istorice pentru a o explica şi justifica?), subscriu la ea. Vedeţi, încă o dată, nu cred că putem vorbi, chiar dintr-un punct de vedere marxist, de un text marxist omogen care ar elibera instantaneu conceptul de contradicţie de orizontul său speculativ, teleologic, escatologic. Dacă vrem să regăsim punctul a ceea ce numiţi "refulatul" filosofiei, mai ales în ceea ce priveşte materia şi contradicţia, trebuie să ne întoarcem nu numai la Marx, cel puţin nu numai la un întreg strat al textului pe care l-a deschis, ci mult mai departe, cum de altfel o ştia şi el, pînă la ce numim "materialiştii greci", străbătînd probleme de lectură şi de "traducere" foarte dificile şi care lasă cu greu să se întrevadă rezultate în lexicul nostru. Într-un anumit fel, ne găsim aici în faza de tatonare. (În "Dubla întrunire", m-am limitat să trimit, în cîteva puncte discrete, la *"rythmos"*-ul democritean (scriitură şi ritm deopotrivă), termen important, pare-se, al unui sistem pe care Platon a vrut fără îndoială să-l reducă la tăcere

"ontologizîndu-l"[29]. Atîta vreme cît acest travaliu, care presupune un itinerar de lectură imens şi minuţios, nu va fi făcut, iar asta va cere mult timp, va rămîne în acest cîmp o indeterminare fundamentală. Nu că întreg procesul ştiinţific ar fi suspendat de o descoperire filologică. Dar alegerea strategică a semnificanţilor (despre care discutăm aici) nu poate fi cu totul independentă de aceste lecturi istorice.

J.-L. H. – *Sînt întru totul de acord cu dumneavoastră asupra acestui punct, şi nu mă gîndeam nicidecum să pretind că ar exista, privitor la conceptul de contradicţie, un text marxist în întregime omogen. Mă întrebam doar dacă nu putem considera că există în orice luare de poziţie materialistă, în fondul său (şi de aceea aminteam versul lui Lucreţiu marcînd "natura corporală a sufletului şi a spiritului"), şi înscris într-un fel structural necesar, dublul motiv al "materiei" şi al "contradicţiei"; ceea ce mă făcea să vă pun din nou, dar sub un alt unghi, întrebarea asupra raportului între logica relevînd de acest dublu registru "materie/contradicţie"şi logica implicată de motivul "diferanţei": raport făcut necesar de faptul însuşi că demersul dumneavoastră poate fi conceput, aţi subliniat-o, ca o critică a idealismului; şi întrebare deopotrivă necesară, în măsura în care cele două tipuri de logici puse în cauză nu se acoperă exact. De exemplu, concepeţi cumva în demersul dumneavoastră actual, pe care îl dezvoltaţi pornind de la o economie în care conceptul de contradicţie nu apare, posibilitatea unui raport cu economia cuprinsă în motivul "materie/contradicţie"?*

– Conceptul de contradicţie nu ocupă avanscena din motivele pe care le indicam mai înainte (raport cu Hegel: "Bătrînul cere ceva timp înainte să fie digerat", Engels, cu privire la Hegel; scrisoare către C. Schmidt din i-xi 1891). Dar cît priveşte nucleul, sau mai degrabă distanţa care constituie conceptul şi efectele contradicţiei (diferanţă şi conflict etc.) ceea ce am scris mi se pare cu totul explicit.

J.-L. H. – *Am putea atunci preciza mai exact sensul întrebării noastre punînd-o într-un un cîmp mai precis.*

G. S. – *În "Cuvîntul suflat", de pildă, vorbiţi despre raportul lui Artaud cu metafizica; subliniaţi că Artaud solicită sistemul metafizicii şi în acelaşi timp îl zdruncină, îl distruge, îl depăşeşte, în practica sa. Această practică de zdruncinare, de exces, de distrugere, nu vi se pare că relevă de o logică a contradicţiei, debarasată de investiţiile sale speculative?*

– Ba da, de ce nu? Numai să determinăm conceptul de contradicţie cu precauţiile critice necesare şi să-i elucidăm raportul sau non-raportul cu *Logica* lui Hegel. Asta spus aşa, în grabă, desigur. (Vorbesc despre contradicţie şi dialectică din acest punct de vedere în unul din textele asupra lui Artaud.)

---

29. Pe lîngă lectura analizelor lui Benveniste pe care le-am citat în "La double séance", m-au călăuzit pe acest teren şi lucrările şi învăţăturile lui H. Wismann şi ale lui J. Bollack. Într-un seminar la École normale, am încercat să examinez din acest punct de vedere textul *Timeu* şi noţiunea atît de problematică de *chôra*.

J.-L. H. – *Pentru că vorbim din nou de Hegel, ar fi poate momentul să introducem o altă chestiune, intersectînd o întrebare pusă anterior cu privire la raportul dintre munca dumneavoastră și textul "literar", adică un anumit tip de funcționare semnificantă. Mă gîndesc mai ales la studiul dumneavoastră "Puțul și piramida (Introducere în semiologia lui Hegel)": "ceea ce face, printre altele, textul lui Hegel deosebit de fascinant, e faptul că în el se găsesc atît acest proces de "reapropriere a sensului" dus la gradul său de complexitate dialectică cel mai înalt (sînteți astfel îndemnat să scrieți în Gramatologie: "Hegel, ultimul filosof al Cărții"), cît și această practică a unei logici semnificante, atentă la propria sa înscriere în limbă, pe scena limbii (și adăugați: Hegel, "primul gînditor al scriiturii"); referitor la Hegel, așadar, ce vi se pare că trebuie să revină procesului dialecticii hegeliene ca atare? Care este partea "scriiturii" la Hegel? Și dacă operați în raport cu el o "deplasare infimă și radicală", o faceți cumva trecînd pe un teren complet exterior (dar e "primul gînditor al scriiturii"), și dacă nu, ce anume ar putea constitui pentru dumneavoastră, în hegelianism, partea pe care textul marxist a putut-o denumi, în felul său, "nucleul rațional" al dialecticii hegeliene?*

– Pentru a răspunde de o manieră imediată, voi spune: niciodată pe un teren complet, sau doar exterior. Dar întrebarea dumneavoastră e foarte dificilă. Nu vom fi terminat niciodată cu lectura sau cu relectura textului hegelian și, într-un anume fel, nu fac altceva decît să încerc să mă explic asupra acestui punct. Cred într-adevăr că textul lui Hegel este în mod necesar fisurat; că el e mai mult și altceva decît închiderea circulară a reprezentării sale. El nu se reduce la un conţinut de filosofeme, ci produce în mod necesar și o solidă operaţie de scriitură, un rest de scriitură, căreia trebuie să-i reexaminăm raportul straniu pe care îl întreţine cu conţinutul filosofic, mişcarea prin care își excede voința-de-a-spune, se lasă deturnat, răsturnat, repetat în afara identităţii sale cu sine. Putem găsi în această privinţă indicaţii foarte interesante, deşi neîndoielnic insuficiente, la Feuerbach, care a pus cel puţin problema lui Hegel *scriitorul,* a unei anumite *contradicții* (e cuvîntul său) între scriitura lui Hegel și "sistemul" său. Nu pot să mă angajez în discutarea acestei chestiuni acum, dar o voi face într-un text ce va apărea în această iarnă.

Și toate astea, toată această problemă a "nucleului raţional" (în acești termeni trebuie oare să se formuleze astăzi această problemă? Nu sînt prea sigur) nu poate fi elaborată, într-adevăr, decît trecînd *în special* prin lectura lui Hegel, prin Marx, prin Engels, prin Lenin, între altele cel din *Caietele despre dialectică,* lucrare ce merită o atenţie textuală și un tip de lectură cu totul specifice, pe care nu am putut-o încerca pînă aici și care devine acum mai accesibilă (e principiul textului dumneavoastră din *Théorie d'ensemble,* al textelor lui Sollers și Ch. Glucksmann despre Lenin, în *Tel Quel* și, în general, al lucrărilor grupului Tel Quel – ocazie pentru mine să reamintesc aici o solidaritate și o susţinere permanent întreţinute, aşa cum ştiţi, de cinci-şase ani). Ce face Lenin cînd scrie, în faţa unui enunţ

hegelian, "citiţi" (interpretaţi? transformaţi? traduceţi? înţelegeţi?)? Urmăriţi de asemenea toate "metaforele" prin care Lenin încearcă se determine raportul materialismului dialectic cu Logica hegeliană, "metafore" la prima vedere incompatibile între ele ("geniu", "presentiment" şi "sistem", răsturnare sau decapitare, dar şi dezvoltare genetică sau organică a "sămînţei" sau a "germenului"). Luate una cîte una, ar fi insuficiente, dar, în "contradicţia" lor activă, ele produc un cu totul alt efect. Mai sînt încă multe altele[30], iar această abundenţă scrisă de figuri dintre care fiecare, de una singură, ne-ar trimite uneori dincoace de Hegel, dar care se relansează unele pe altele, deschide către sarcina practică şi teoretică a unei noi definiri a raportului între logica materialismului dialectic şi logica hegeliană. Ea contribuie şi la o re-examinare generală a spaţiului istoric pe care îl voi numi din comoditate *de-după-Hegel* şi în acelaşi timp la noi probleme privind scriitura, scriitura filosofică, scena scriiturii şi filosofia. Asta nu se poate face decît re-înscriind aceste texte în forţa lor de scriitură şi punînd, pentru exemplul care ne preocupă, problema limbii lui Lenin, a cîmpului istoric în care a scris, a situaţiei foarte precise şi a strategiei politice care reglează alcătuirea textelor sale etc.

J.-L. H. – *Iată-ne fără îndoială îndemnaţi să punem alte întrebări. De-a lungul parcursului dumneavoastră, aţi fost nevoit să vă sprijiniţi, bunăoară prin lectura unor texte precum cele ale lui Mallarmé sau ale lui Artaud, dar şi în toată* Gramatologia, *pe un concept precum cel de semnificant, propus de lingvistică, concept pe care îl reînscrieţi strategic într-un alt lanţ (diferanţă/scriitură/urmă), în raport cu care îl situaţi în poziţie de dependenţă. Dependenţă complexă, totuşi, deoarece în conceptul de semnificant se marchează, în textul dumneavoastră chiar, şi un alt lanţ care nu se reduce (cel puţin după părerea mea) la primul: exterioritate-eterogenitate a semnificantului (vorbiţi şi de* corp, *de o "scriitură a corpului") în raport cu această sesizare directă a semnificatului conform temei clasice a metafizicii, în proximitatea imediată a sinelui cu sine a unei conştiinţe. Astfel încît de motivul diferanţei ca "posibilitate a conceptualităţii, a procesului şi a sistemului conceptual în general", se leagă în mod necesar un alt motiv prin care această "posibilitate" este ea însăşi determinată ca netrimiţînd vreodată la un ego transcendental (unitatea unui "eu gîndesc"), ci ca înscriindu-se dimpotrivă într-o exterioritate radicală a subiectului, care "nu devine subiect* vorbitor *decît făcînd negoţ cu sistemul diferenţelor lingvistice", sau care "nu devine* semnificant *(în general, prin cuvînt sau prin alt semn) decît înscriindu-se în sistemul diferenţelor". Numai că aceste "diferenţe", o spuneţi şi dumneavoastră, nu sînt "căzute din cer", "nici nu sînt înscrise într-un* topos noetos *tot aşa cum nu sînt prescrise în ceara creierului"; ele ar fi chiar "de la bun început şi întru totul istorice", "dacă cuvîntul 'istorie' nu ar comporta în el motivul unei reprimări finale a diferenţei".*

30. Cf. "La mythologie blanche", în special, p. 5 [*Marges*..., p. 225].

Mai multe întrebări ar fi atunci de pus:

a) Cum stau lucrurile cu aceste "diferențe" care, într-adevăr, nu sînt "căzute din cer"? Ce poate desemna această "mișcare de joc care (le) *produce", în raport cu o "istorie" recuzată în ultimă instanță ca "reprimare finală a diferenței", dacă ne gîndim că motivul* eterogenității *nu se poate lăsa gîndit doar sub tema spațierii, în măsura în care în motivul eterogenității e implicat dublul moment (e mișcarea unei contradicții) al unei* diferențe *(vid, spațiere) și al* punerii *unei alterități. Nu putem considera oare că aceste "diferențe", ca diferențe lingvistice aici, tipuri de semnificant lingvistic, relevă mereu de ceea ce Lacan numește* simbolicul, *și că deci ele sînt legate în mod esențial (și nu doar de o manieră factuală, ca derivă fenomenală a unei "diferanțe" sau "mișcare de joc care (le) produce") de* practica socială *sub aspectul modurilor sale de produceri semnificante (a limbajelor sale)?*

b) *De unde a doua întrebare: ce raport vi se pare că poate întreține o problematică a scriiturii, așa cum ați definit-o, cu problematica semnificantului așa cum a dezvoltat-o Lacan, în care semnificantul "reprezintă subiectul pentru un alt semnificant"?*

– Mai întîi nu mi-e foarte clar de ce noțiunea de spațiere, cel puțin așa cum o practic eu, e incompatibilă cu motivul eterogenității...

J.-L. H. – *Nu, nu am spus asta; îmi permit să reiau întrebarea: este motivul eterogenității în întregime acoperit de noțiunea de spațiere? Nu ne aflăm cumva cu* alteritate *și* spațiere *în prezența a două momente care nu sînt identice unul cu celălalt?*

– Într-adevăr, aceste două concepte *nu semnifică exact* același lucru; cu toate acestea, cred că sînt absolut indisociabile.

J.-L. H. – *Întru totul de acord; spuneam în argumentarea întrebării mele că ele sînt dialectic, deci contradictoriu legate.*

– *Spațierea* nu desemnează *nimic*, nimic care să fie, nici o prezență la distanță; e indexul unui în-afară ireductibil, și în același timp al unei *mișcări*, al unei deplasări care indică o alteritate ireductibilă. Nu văd cum s-ar putea disocia aceste două concepte de spațiere și de alteritate.

J.-L. H. – *Dar îmi permit s-o repet: nu e nicidecum vorba să disociem aceste două concepte. Dacă vreți, haideți să evidențiem impactul acestei chestiuni asupra unui cîmp mai precis, indicat în întrebarea mea de mai înainte: cel al statutului acestor diferențe care "nu sînt căzute din cer", al acestor diferențe lingvistice...*

– Nu numai lingvistice.

J.-L. H. – *Într-adevăr; dar spațierea ca atare, în accepțiunea sa strictă, după părerea mea, nu poate da seama de una singură,* de exemplu, *de sistemul diferențelor lingvistice în care un subiect este convocat să se constituie.*

– Fie. E evident că, de unul singur, conceptul de spațiere nu poate da seama de nimic, ca orice alt concept. Nu poate da seama de diferențele – de diferiții *(des différents)* – între care se deschide spațierea care totuși le delimitează. Dar asta ar însemna să acordăm o funcție teologică acestui concept, așteptînd de la el un principiu explicativ al tuturor spațiilor

determinate, al tuturor diferiţilor. Spaţierea operează, desigur, în toate cîmpurile, dar tocmai ca şi cîmpuri diferite. Iar operaţia sa e de fiecare dată diferită, altfel articulată[31].

Cît despre recursul pe care îl fac uneori la conceptul de *semnificant*, şi acesta e în mod deliberat echivoc. Tot dublă înscriere. (Începerea *(l'entame)* deconstrucţiei, care nu e o decizie voluntară sau un început absolut, nu are loc oriunde, nici într-un aiurea absolut. Începerea se lansează tocmai urmînd liniile de forţă şi forţele de ruptură localizabile în discursul de deconstruit. Determinarea *topică* şi *tehnică* a locurilor şi a operatorilor cei mai necesari (schiţe, devieri, pîrghii etc.) într-o situaţie dată depinde de o analiză istorică. Aceasta se face în mişcarea generală a cîmpului, ea nu e niciodată epuizată de calculul conştient al unui "subiect"). Pe de o parte, semnificantul este o pîrghie pozitivă: definesc astfel scriitura ca imposibilitate pentru un lanţ de a se opri asupra unui semnificat care să nu-l relanseze punîndu-se deja în poziţie de substituire semnificantă. În această fază de răsturnare, opunem cu insistenţă polul semnificantului la autoritatea dominantă a semnificatului. Dar această răsturnare necesară e şi ea insuficientă, nu mai revin la asta. Am marcat aşadar în mod regulat turnura prin care cuvîntul "semnificant" ne conducea sau ne reţinea în cercul logocentric[32].

Cît despre celălalt aspect al aceleiaşi întrebări, care priveşte un text dificil şi specific, voi încerca să mă explic, cel puţin pe scurt, într-un mod indicativ şi programatic. Nici aici, fie că e vorba de discursul psihanalizei în general sau de cel al lui Lacan, nimic nu este un dat, nici un dat omogen.

---

31. La recitirea acestui pasaj al convorbirii noastre, îmi dau seama că precizînd "nu numai lingvistice" (nu e decît reamintirea punctului asupra căruia am insistat fără încetare) am răspuns, în principiu, tuturor întrebărilor dumneavoastră care presupuneau explicit că diferenţele erau "diferenţe lingvistice, tipuri de semnificant lingvistic".
Mai precizez că spaţierea este un concept care comportă de asemenea, deşi nu numai, o semnificaţie de forţă productivă, pozitivă, generativă. Ca *diseminare*, ca *diferanţă*, el comportă un motiv *genetic;* nu e numai intervalul, spaţiul constituit între doi (ceea ce şi înseamnă spaţiere în sens curent), ci spaţi*erea*, operaţia sau în orice caz mişcarea distanţării. Această mişcare este inseparabilă de temporizare-temporalizare (cf. "La différance") şi de diferanţă, de conflictele de forţe care sînt la lucru în ea. Ea marchează ceea ce depărtează de sine, întrerupe orice identitate cu sine, orice strîngere punctuală pe sine, orice omogenitate cu sine, orice interioritate în sine. (Cf. *La voix et le phénomène,* p. 96.) De aceea nu prea înţelegeam - nu înţeleg nici acum - cum anume, de ce ţineaţi să-l îndepărtaţi, pe scurt spus, de motivul lui *eteron*. Desigur, aceste două motive nu se acoperă absolut, dar nici un concept nu îl acoperă pe altul, aceasta e însăşi legea spaţierii. Bineînţeles, dacă nu aş fi făcut decît să repet unicul cuvînt *spaţiere,* neîncetat, aţi fi avut desigur dreptate. Dar insistenţa mea asupra cuvîntului *celălalt* şi asupra altor cuvinte a fost considerabilă. Spaţiere mai înseamnă tocmai imposibilitatea de a reduce lanţul la una din verigile sale sau de a privilegia în mod absolut una - sau alta. În sfîrşit, trebuie să reamintesc că diferanţa nu (este) mai ales o substanţă, o esenţă, o cauză etc., care să poată da naştere vreunei "derive fenomenale".

32. Cf. de exemplu *De la grammatologie,* cap. 1 ("Le programme", "Le signifiant et la vérité", "L' tre écrit"), în special, p. 32, n. 9; "Sémiologie et grammatologie", "La double séance", II, [La *dissémination,* p. 284] (N.R.).

Referitor la noţiunea de semnificant, v-am spus deja cum stau lucrurile după mine. Ceea ce e valabil, în egală măsură, putem spune, şi pentru noţiunile de *reprezentare* şi de *subiect*.

Pentru a puncta *(faire le point),* fără a ne lungi ("Dubla întrunire" tratează întocmai (despre) punct(ul), (despre) lungime(a), (despre) castrare(a) şi (despre) diseminare(a)) dar şi fără piruete în faţa unei chestiuni care nu se rezumă la trei atomi noţionali, pentru a puncta, aşadar, ceea ce ar putea fi "poziţia" mea în această privinţă, e oare inutil să amintesc mai întîi că de la *Despre gramatologie* (1965) şi "Freud şi scena scriiturii" (1966) încoace, *toate* textele mele au înscris ceea ce voi numi "relevanţa" lor psihanalitică? Ceea ce nu înseamnă că toate textele anterioare n-ar fi făcut-o ("Cuvîntul suflat", "Forţă şi semnificaţie", "Violenţă şi metafizică", etc.). Chestiunea e deci de fiecare dată pusă. Explicit, expres, dar şi păstrînd, *în scriitura însăşi şi în ordonarea conceptuală,* blancul sau spaţiul de joc *determinate* pe care le impunea articularea teoretică *încă viitoare* între noua problemă generală a lui gramme – şi a specificităţii fiecărui text (chestiune care devenea atunci efervescentă) – şi problema psihanalizei. În fiecare text, şi se poate verifica asta, mă străduiesc să fac în aşa fel încît, relativ la această articulare indispensabilă, ceea ce consider ca fiind *noile* premise teoretice şi practice să nu închidă dinainte problematica, să nu fie tulburate de interferenţe pripite şi fără statut riguros, pe scurt, să păstreze o formă astfel încît să nu fie în principiu descalificate de rezultatele ulterioare (ceea ce rămîne, bineînţeles, *întotdeauna* posibil: de aceea am spus "mă străduiesc". Şi, în treacăt fie spus, această schemă este valabilă, *mutatis mutandis,* pentru raportul gramatologiei cu marxismul). Era vorba atunci, schiţînd practic şi teoretic aceste noi moduri de articulare, de a fractura o închidere încă atît de ermetică: aceea care ţine chestiunea scriiturii (în general, filosofică şi mai ales literară) la adăpost de psihanaliză, dar şi aceea care orbeşte atît de frecvent discursul psihanalitic în faţa unei anumite structuri a scenei textuale.

Astăzi, aş vedea aşadar conturîndu-se un program de lucru, din partea mea şi cel puţin din cîte pot anticipa, în cîmpul "Diseminării" (în textul care poartă acest titlu şi despre care putem spune în grabă că are ca "teme" explicite coloana, tăietura, lovitura, himenul, castrarea, în raportul lor cu *doi*, cu *patru*, cu o anumită trinitate odipiană, cu dialectica, cu *depăşirea (la relève),* cu "este"-le, cu prezenţa etc., şi cu ansamblul chestiunilor care m-au interesat într-altă parte), în "Farmacia lui Platon" (aceeaşi remarcă) şi în "Dubla întrunire" (mai direct în relevanţa notelor 8, 9, 10, 53, 55, 61 etc., dar *practic* peste tot). Cum toate acestea apar în textele menţionate şi în "Mitologia albă", pentru cineva care vrea să citească, titlul cel mai general al problemei ar fi: castrare şi mimesis. Nu pot aici decît să trimit la aceste analize şi la consecinţa lor.

Conceptul de castrare e într-adevăr indisociabil, în această analiză, de cel de diseminare. Dar acesta din urmă îl situează pe *mai mult şi mai puţin* ce rezistă indefinit – şi de asemenea pe acel ceva căruia îi rezistă – efectului

subiectivității, subiectivizării, apropierii (*Aufhebung*, sublimare, idealizare, reinteriorizare *[Erinnerung]*, semnificație, semantizare, autonomie, lege etc.), ceea ce Lacan – și răspund astfel întrebării dumneavoastră – numește ordinea "simbolicului". Îi scapă și îl dezorganizează, îl face să derapeze, îl marchează cu scriitura sa, cu toate riscurile pe care le poate comporta acest fapt, fără a se lăsa totuși conceput sub categoriile "imaginarului" sau ale "realului". N-am fost niciodată convins de necesitatea acestei tripartiții noționale. Pertinența sa rămîne, în cel mai bun caz, *interioară* sistematicii înseși pe care am pus-o în chestiune[33]. Dacă vreți cu adevărat să o discutăm

---

33. Întrebarea dumneavoastră cu privire la "ceea ce Lacan numește simbolicul" mă îndeamnă la un răspuns de ansamblu, la o explicație de principiu, dacă nu la o explicație detaliată, care nu-și are locul aici. Acceptînd pentru prima oară legea convorbirii și a modului declarativ, nu o voi ocoli. Știu, pe de altă parte, că unii dintre prietenii mei, din motive uneori contradictorii, au regretat neutralitatea mea în această privință. Ca urmare iată, schematic.

În textele pe care le-am publicat pînă acum, absența referinței la Lacan e într-adevăr aproape totală. Acest fapt nu se justifică doar prin agresiunile în forma sau în vederea reaproprierii pe care, de la apariția textului *De la grammatologie* în *Critique* (1965) (și chiar mai devreme, mi se spune) Lacan le-a înmulțit, direct sau indirect, în particular sau în public, în seminariile sale și, de la această dată, trebuia să o constat eu însumi în lectură, în aproape *fiecare* din scrierile sale. Astfel de mișcări răspundeau de fiecare dată schemei argumentative precis analizate de Freud *(Traumdeutung)* și despre care am arătat (*Gramatologie*, "Farmacia lui Platon", "Puțul și piramida") că informa întotdeauna procesul intentat în mod tradițional scriiturii. E argumentul zis al "ceaunului" care acumulează, pentru nevoile unei cauze, aserțiunile incompatibile (1. Devalorizare și dejecție: "asta nu merită nimic" sau "nu sînt de acord". 2. Valorizare și reapropriere: "de altfel asta îmi aparține și am spus-o dintotdeauna"). Această crispare a discursului – pe care am regretat-o – nu era lipsită de însemnătate și ea reclama, și aici, o ascultare tăcută. Nu m-aș fi mărginit la atît dacă nu m-aș fi simțit cu atît îndreptățit de anumite rațiuni de natură istorico-teoretică (asta e diferența față de cazul minor de care vorbeam mai sus).

Scurt rezumat, deci.

În momentul primelor mele publicații, *Scrierile* lui Lacan nu erau adunate în volum și publicate. La data *Gramatologiei* și a studiului "Freud și scena scriiturii", nu citisem decît "Funcția și cîmpul vorbirii și al limbajului în psihanaliză" și "Instanța literei în inconștient sau rațiunea după Freud" (citat și în "Cuvîntul suflat"). Încredințat de importanța acestei problematici în cîmpul psihanalizei, am reperat în ea și un anumit număr de motive majore care o rețineau dincoace de chestiunile critice pe care eram pe cale să le formulez, și *în* cîmpul logocentric, chiar fonologist, pe care începeam să le delimitez și să le provoc. Aceste motive erau între altele următoarele:

1) Un *telos* al "vorbirii pline" în legătura sa esențială (și uneori al efectelor de identificare incantatorie) cu Adevărul. De recitit aici în toată amplitudinea rezonanțelor sale capitolul "Vorbire goală și vorbire plină în realizarea psihanalitică a subiectului": "Să fim categorici, în anamneza psihanalitică nu e vorba de realitate, ci de adevăr, deoarece efectul unei vorbiri pline e să reordoneze contingențele trecute dîndu-le sensul necesităților viitoare, așa cum le constituie puținul de libertate prin care subiectul le face prezente" (p. 256), "nașterea adevărului în vorbire", "adevărul acestei revelații" în "vorbirea prezentă" *(ibid.)* și *atîtea alte* propoziții de acest tip. În ciuda numeroaselor variații eliptice și rapsodice, nu am întîlnit niciodată de atunci vreo cercetare riguroasă asupra acestei valori de adevăr în situația sa istorică și arhitectonică cea mai pertinentă.

Or, eu practicam atunci în mod explicit tocmai o astfel de cercetare critică, exact în punctul în care vizează legătura cu adevărul, cu vorbirea plină și cu prezența (cf. între alte locuri *De la grammatologie*, p. 18).

2) Recursul masiv, sub motivul întoarcerii la Freud, la conceptualitatea hegeliană (mai exact la cea a *Fenomenologiei spiritului*, în stilul epocii şi fără articulare cu sistemul *Logicii* sau cu "semiologia" hegeliană) şi la conceptualitatea heideggeriană (privitor la *aletheia* întotdeauna definită ca "revelaţie", ca "învăluire/dezvăluire"; privitor la prezenţă şi la fiinţa fiinţării, privitor la *Dasein*-ul redevenit subiect! (p. 318) Aş fi ultimul care ar considera acest fapt ca o regresiune *în sine*, dar absenţa oricărei explicaţii teoretice şi sistematice cu privire la statutul acestor preluări (şi a altor cîteva) mi se părea uneori că relevă, să spunem, de aceste facilităţi filosofice condamnate la sfîrşitul textului "Instanţa literei în inconştient" şi, în rezonanţă cu Freud, în *Scilicet I*. A declara mai tîrziu că împrumuturi atît de importante din *Fenomenologia spiritului* erau "didactice", sau că vocabularul, atît de des convocat, al fenomenologiei transcendentale şi al idealismului husserlian ("intersubiectivitate", de exemplu) trebuiau luate cu o *"épochè"*, a rezolva asemenea probleme într-o propoziţie mi se pare cam superficial.
În cursurile mele, însă, şi în ceea ce publicam atunci, puneam în discuţie în mod explicit, din punctul de vedere critic pe care îl ştiţi, sistematica textuală a lui Hegel, a lui Husserl şi a lui Heidegger. Măsurînd dificultatea demersului lor, am înţeles că nu puteau fi criticaţi în felul acesta. Şi nici Freud.
3) O referire voioasă la autoritatea fonologiei şi mai exact a lingvisticii saussuriene. E travaliul cel mai specific al lui Lacan: plecînd de la semnul saussurian şi asupra lui. Cu implicaţiile şi consecinţele pe care le ştiţi, scriitura este astfel readusă în sistemul lui a-se-auzi-vorbind, în acest punct al auto-afectării idealizante în care este interiorizată, depăşită prin voce, îi răspunde acesteia, i se prezintă, se fonetizează, fiind "întotdeauna... *fonematică*, şi fonetică, de vreme ce se citeşte" (*Ecrits*, p. 470).
Însă eu tocmai elaboram o baterie de întrebări critice în această privinţă, inclusiv despre efectele fonologismului în cîmpul psihanalitic şi despre complexitatea ştiinţei freudiene ("Freud şi scena scriiturii").
4) O atenţie la literă şi la scris după Freud, desigur, dar fără nici o interogaţie specifică în ceea ce priveşte conceptul de scriitură aşa cum încercam să-l degajez atunci şi în ce priveşte opoziţiile şi conflictele care trebuiau astfel descifrate. Revin într-o clipă asupra problemei decisive a "literaturii".
Trec peste conotaţiile discursului şi peste numeroase indicii ale unei reinstalări a "semnificantului" şi a psihanalizei în general într-o nouă metafizică (oricare ar fi interesul pe care ea l-ar putea, de altfel, păstra ca atare) şi în spaţiul pe care îl determinam atunci sub numele de logocentrism, mai precis de fonologism. Trec de asemenea peste numeroase trăsături care îmi păreau, într-un mod complex, desigur, şi uneori contradictoriu, că ancorează întreprinderea lacaniană în fondul metafizic de după război (ar fi mult de recitit din acest punct de vedere. Urmăriţi, bunăoară, cuvintele "fiinţă", "autentic", "adevărat", "plin"). Ar fi absurd să vedem în asta o limitare contingentă sau personală şi, încă o dată, necesitatea sa istorică e incontestabilă. Atîta doar că, la data despre care vorbesc, sesizam – şi cîţiva alţii alături de mine – alte urgenţe. Trec în sfîrşit peste retorica, peste "stilul" lui Lacan: efectele sale, uneori remarcabile, uneori şi (în raport cu un anumit progres şi cu un anumit "program" al epocii) anacronice (nu spun intempestive), mi se păreau guvernate de întîrzierea unei scene, ceea ce îi conferea, nu mă îndoiesc nici de asta, o anumită necesitate (desemnez ceea ce putea constrînge la tratarea într-un anumit fel a instituţiei psihanalitice constituite: e argumentul lui Lacan). În raport cu dificultăţile teoretice care mă interesau, citeam aici mai ales o artă a eschivei. Vivacitatea elipsei mi se părea că serveşte prea adesea evitarea sau mascarea diverselor probleme (exemplul cel mai semnificativ mi-a fost dat, de atunci încoace, de o drăguţă fentă "omonimică", ce permite atenuarea dificultăţii istorico-teoretice privitoare la determinarea adevărului ca *adequatio rei et intellectus*, aşa cum guvernează ea întregul discurs asupra "Lucrului freudian" (pp. 420–434) şi despre care ne vom întreba, în lipsa vreunei alte explicaţii, conform cărui regim coabitează ea cu adevărul ca revelaţie – adică prezenţă – care organizează toate *Scrierile*). Recunosc că acest fapt presupune tot atîta luciditate în determinarea dificultăţilor şi a *pericolelor*. Tocmai aici se găseşte, poate, un moment necesar în pregătirea unei noi problematici: numai să nu speculeze

prea mult eschiva şi să nu ne lăsăm furaţi de reprezentarea fastuoasă a defilării şi a paradei. Chiar dacă ele sînt departe de a epuiza travaliul lui Lacan, fapt de care rămîn convins, aceste rezerve erau deja destul de importante ca să nu caut referinţă în formă de garanţie într-un discurs atît de diferit – în aceste puncte nodale, în modul său de elocuţiune, în locul său, în intenţiile şi presupoziţiile sale – de textele pe care le propuneam. Asemenea referinţe ar fi avut ca rezultat să sporească bruiajul într-un cîmp care nu ducea lipsă de aşa ceva. Ele riscau de asemenea să compromită posibilitatea unei îmbinări riguroase ce rămînea poate de construit.

Trebuia atunci, dimpotrivă, declarat de la început un dezacord şi angajată o dezbatere explicită? Pe lîngă faptul că grila acestei dezbateri mi se părea publicată în premisele sale (disponibilă pentru cine voia s-o citească şi s-o asume), o astfel de declaraţie nu mi se părea oportună, la acea dată, din mai multe motive.

1) Ansamblul *Scrierilor* fiind publicat între timp, trebuia nu numai să iau cunoştinţă de el, ci să mă angajez, dat fiind ceea ce am spus înainte despre retorica lacaniană, într-un travaliu care se anunţa ca disproporţionat în raport cu ceea ce primele mele lecturi îmi permiteau să aştept de la el (citesc scriind: încet, delectîndu-mă să prefaţez îndelung fiecare termen). Nu e desigur o raţiune suficientă pentru a renunţa – puteam să fi anticipat greşit – dar poate că e pentru a prefera să răspund în răstimp (vorbesc aici despre o perioadă destul de scurtă, trei sau patru ani) unor căutări pe care le consideram ca mai urgente şi în orice caz, din punctul meu de vedere, prealabile.

2) Dacă aveam obiecţii de formulat (însă dezbaterea nu are neapărat forma unui dezacord, poate da loc unei dezimplicări, unei deplasări mai complexe), ştiam deja că ele nu ar avea nimic în comun cu cele care aveau curs în acel moment. Şi aici, ţineam să evit confuzia şi să nu fac nimic pentru a limita propagarea unui discurs ale cărui efecte critice mi se păreau, în ciuda a ceea ce am amintit, necesare în interiorul unui întreg cîmp (de aceea, confirm în treacăt, am făcut ceea ce depindea de mine pentru ca predarea lui Lacan la École normale să nu fie întreruptă). Trimit aici la ceea ce am spus în altă parte despre perseverenţa, despre distanţa şi despre inegalităţile de dezvoltare.

3) *În acest interval,* am considerat că cea mai bună contribuţie sau "explicaţie" consta în a-mi urma travaliul, pe căile şi după exigenţele specifice, că acest travaliu trebuie sau nu, după anumite axe, să se apropie de cel al lui Lacan şi, nu exclud nicidecum asta, chiar mai mult decît de oricare altul astăzi.

De atunci? De atunci am recitit aceste două texte, am citit şi altele, aproape pe toate, cred, din cuprinsul *Scrierilor*. În aceste ultime luni mai ales. Prima mea lectură a fost, în punctele esenţiale, în mare parte confirmată. În special, pentru a reveni asupra unui punct a cărui miză capitală o recunoaşteţi, privitor la identificarea adevărului (ca scoatere din ascundere) cu rostirea (cu logos-ul). Adevărul – rupt de cunoaştere – este permanent determinat ca revelaţie, scoatere din ascundere, adică în mod necesar ca prezenţă, prezentare a prezentului *(Anwesenheit)* sau, într-un mod şi mai literal heideggerian, ca unitate a ascunderii şi a scoaterii din ascundere. Referinţa la rezultatul demersului heideggerian este deseori explicită sub această formă ("ambiguitatea radicală pe care o indică Heidegger pentru aceea că adevăr înseamnă revelare", p. 166, "această pasiune a dezvăluirii care are un obiect: adevărul", p. 193 etc.). Că semnificatul ultim al acestui cuvînt sau al acestui *logos* e afirmat ca o *lipsă* (non-fiinţare, absenţă etc.) asta nu schimbă nimic din acest *continuum* şi rămîne de altfel strict heideggerian. Şi dacă e într-adevăr necesar de reamintit că nu există metalimbaj (aş spune mai degrabă că nu există *în-afara-textului,* în afara unui anumit unghi al remarcii, *Grammatologie,* p. 227, *passim*), nu trebuie uitat că metafizica şi onto-teologia cele mai clasice se pot foarte bine acomoda acestui fapt, mai ales cînd această propoziţie ia forma lui: "Eu, adevărul, vorbesc" sau "De aceea inconştientul care spune adevărul despre adevăr este structurat ca limbaj..." (pp. 867–8). N-aş spune nicidecum că asta e *fals*. Repet numai că întrebările pe care le-am pus vizează necesitatea şi presupoziţiile acestui continuum.

Şi apoi m-am interesat mult de "Seminarul asupra Scrisorii furate". Parcurs admirabil, o spun cu sinceritate, dar care, grăbit fiind să găsească în ea o "ilustrare" a unui "adevăr" (p. 12), mi se pare că nesocoteşte *harta (la carte),* funcţionarea sau ficţionarea

din acest punct de vedere particular, diseminarea, nu ar fi doar posibilitatea pentru o marcă de a se *descompune (déliter)** (vezi jocul acestui cuvînt clinic în "Farmacia lui Platon", "Diseminarea" şi "Dubla întrunire"), forţa – forţa de repetiţie, deci de automaticitate *şi* de exportare – care îi permite să rupă legătura cu unitatea unui semnificat care nu ar exista fără ea, să facă să sară această *copcă* şi să destrame învelişul de puf al "simbolicului" (cred că citez un pasaj cam deocheat din Lautréamont despre *eider*, ar trebui verificat). E de asemenea posibilitatea de a deconstrui (aceasta este deschiderea generală a deconstrucţiei practico-teoretice care nu se inventează într-o bună zi) sau dacă preferaţi de a descoase *(découdre)* (e acel "a se în-căiera" *("en-découdre")* din "Farmacia lui Platon") ordinea simbolică în structura sa generală *şi* în modificările sale, în formele generale *şi* determinate ale socialităţii, ale "familiei" sau ale culturii. Violenţă efectivă a scriiturii diseminante. Efracţie *marcantă* a "simbolicului". Orice posibilitate de dezordine şi de dezorganizare a simbolicului pornind de la forţa unui anumit în-afară, tot ceea ce *forţează* simbolicul ar releva oare de specular

---

textului lui Poe, a acestuia şi a înlănţuirii sale cu altele, să spunem *amploarea (la carrure)* unei scene de scriitură care se joacă aici. În faţa amplorii acesteia, a încifrării sale, pe care nu le egalează sau destăinuie nici un adevăr rostit, discursul lui Lacan, asemeni oricărui alt discurs, nu este cu totul închis. E tocmai eterogenitatea pe care o menţionam la început. Problema nu este de a-i surprinde anumite semne, de a-i fi deschis sau închis, de a vorbi mult sau puţin despre ea, ci de a şti în ce fel şi pînă unde să-i administrăm scena şi lanţul consecinţelor. Lectură funciar tradiţională, aşadar, a textului lui Poe, la urma urmei hermeneutică (semantică) *şi* formalistă (conform schemei criticate în "Dubla întrunire" şi pe care o rezumam mai sus): e ceea ce voi încerca să demonstrez, neputînd să o fac aici, prin analiza răbdătoare a celor două texte, şi care îşi va găsi locul, atunci cînd voi avea timp, într-o lucrare în pregătire. Neîndoielnic productivă în alte privinţe, această ignoranţă mi se pare sistematic determinată de limitele pe care le evocam adineauri sub numele de logocentrism (logos, vorbire plină, "vorbire adevărată", adevăr ca opoziţie văl/non-văl etc.). Ea nu e poate, în mod esenţial, ignorare a "literarului" (deşi, după mine, cum ştiţi, acesta e un test fecund, în special în descifrarea discursului lacanian) şi nu e vorba aici, încă o dată, de a proteja literarul de atingerile psihanalizei. Aş spune chiar contrariul. E *vorba* (formă verbală de chestionat) de o anumită întorsătură a scriiturii care se indică sub numele de "literatură" sau de "artă", care nu se poate defini decît pornind de la o deconstrucţie *generală* care să reziste (sau căreia îi rezistă) nu *psihanalizei în general* (dimpotrivă), ci unei anumite capacităţi, unei anumite pertinenţe determinate a conceptelor psihanalitice pe care le măsurăm, unei anumite etape a dezvoltării lor. Din acest punct de vedere, anumite texte "literare" au o capacitate "analitică" şi deconstructivă mai mare decît anumite discursuri psihanalitice care îşi *aplică* pe ele aparatul lor teoretic, cutare stare a aparatului lor teoretic, cu deschiderile dar şi cu presupoziţiile sale, la un moment dat al elaborării sale. Acesta ar fi raportul între aparatul teoretic susţinînd "Seminarul asupra Scrisorii furate" (ştiţi ce loc privilegiat îi conferă Lacan în deschiderea *Scrierilor*), textul lui Poe şi, fără îndoială, alte cîteva texte.
Atît pentru astăzi. Livrez această notă mişcărilor diverse al căror program este de acum, mai mult sau mai puţin, cunoscut.

* Verbul *déliter* provine de la substantivul comun *le lit,* care, aici, nu înseamnă pat, ci strat; *déliter* înseamnă prin urmare a (se) sfărîma, a (se) dezagrega, a (se) descompune, a tăia o piatră urmînd straturile din care e formată. Înscris în contextul gramatologiei, *déliter* numeşte operaţiunea unei de-stratificări, a unei des-compuneri în straturile care constituie un bloc, discriminare a multiplului implicat într-o marcă. (n. tr.)

(de "imaginar"), chiar de un "real" determinat ca "imposibil"? De schizofrenie sau de psihoză? În acest caz, ce consecințe ar trebui să tragem din asta[34]? Această breșă e ceea ce mă interesează sub titlul de diseminare.

Nu spun că "simbolicul" (pentru a continua să ne servim de un cuvînt a cărui alegere m-a lăsat întotdeauna perplex) *nu se constituie în fapt,* nu constituie soliditatea unei *ordini* (e și ordinea filosofiei) și că nu e structural convocat să se constituie și să se reconstituie fără încetare (limbaj, lege, "triadă intersubiectivă", "dialectică intersubiectivă", adevăr vorbitor etc.). Dar diseminarea desemnează ceea ce nu se mai lasă integrat în această ordine tot așa cum nu alcătuiește *simpla* sa exterioritate sub specia eșecului sau a imposibilului (imaginar sau real): chiar dacă, dinăuntrul căptușit al "simbolicului", avem tot interesul să ne lăsăm ispitiți de *asemănarea* sa ademenitoare cu aceste două forme. Ceea ce pierdem atunci din vedere, nu e poate ficțiunea (și acest concept ar trebui analizat), ci simulacrul: o structură de duplicitate care imită și dublează relația duală, întrerupe mai eficient, mai "real" (îl măsurăm cu efectele de reacție) și specularul (atunci de regîndit) sau propriul, și "simbolicul", nemailăsîndu-se stăpînită într-o problematică a vorbirii, a minciunii și a adevărului. Violență efectivă și efecte *inconștiente* ale simulacrului.

Lapidar spus: diseminarea figurează ceea ce *nu revine* tatălui. Nici în germinare nici în castrare. Încercați să stăpîniți meandrele acestei propoziții și, pe drum, mergînd, veți găsi (marcă) și veți pierde (margine) limita între polisemie și diseminare.

A scrie – diseminarea – nu înseamnă oare a lua în seamă castrarea (cu tot sistemul său și după strania aritmetică pe care o aminteați înainte) repunînd în joc poziția sa de semnificat sau de semnificant transcendental (căci e posibil să existe și un semnificant transcendental, de exemplu falusul ca și corelat al unui semnificat prim, castrarea și dorința mamei), recurs ultim al oricărei textualități, adevăr central sau adevăr de ultimă instanță, definiție semantic plină și non-substituibilă a acestui vid generator (diseminator) în care se lansează textul? Diseminarea *afirmă* (nu spun că produce sau constituie) substituirea nesfîrșită, nu oprește și nici nu supraveghează jocul

---

34. Nu am indicat oare aici principiul unui răspuns – urmînd ceea ce numeați mai sus o anumită *stea* – la ultima dumneavoastră întrebare?
Precizez de asemenea pe scurt că, dacă nu admitem ceea ce figurează astfel diseminarea, sîntem nevoiți să facem din "simbolic" și din tripartiția imaginar/simbolic/real nemodificabilul unei structuri transcendentale sau ontologice (cf. în această privință *De la grammatologie*, p. 90).
Aceste chestiuni relative la psihanaliză sînt de fapt și de drept indisociabile – psihanaliștii o spun adesea – de "experiența" și de "practica" analitice, deci și de condițiile istorice, politice, economice ale acestei practici – psihanaliștii insistă rar asupra acestui punct. Cît despre un oarecare "nucleu" al "situației analitice", nici un protocol nu mi se pare aici de neatins, dobîndit, ireversibil dat ca și garantat de către "știință". Iar condamnarea psihanalizei americane, oricît de justificată ar fi, nu trebuie să fie o îndeletnicire prea zeloasă. Această chestiune este foarte complexă, dar ea va fi supusă în datele sale unei ineluctabile transformări istorice.

("Castrare – dintotdeauna în joc...")[35]. Cu toate riscurile, dar fără patosul metafizic sau romantic al negativității. Diseminarea "este" acest *unghi* de joc al castrării care nu se semnifică, nu se lasă constituită nici în semnificat nici în semnificant, nu se prezintă după cum nici nu se reprezintă, nu se arată după cum nici nu se ascunde. Nu are așadar în el însuși adevăr (adecvare sau dezvăluire) nici văl. E ceea ce am numit grafica himenului care nu mai este pe măsura opoziției văl/non-văl[36].

G. S. – *Aş vrea atunci să vă întreb care este raportul pe care îl stabiliţi între diseminare şi pulsiunea morţii.*

– Raportul cel mai necesar. Plecînd de la *Dincolo...*, de la *Das Unheimliche* (al cărui itinerar e de o extraordinară dificultate) și de la tot ce e legat de acestea, în textele anterioare sau ulterioare, o logică trebuie reconstruită care, în multe privințe, pare să contrazică sau în orice caz să complice în mod deosebit întregul discurs explicit și "regional" pe care Freud l-a propus asupra "literaturii" și "artei". La "pulsiunea morții", la un anumit dualism și la un anumit concept de repetiție, la cele două texte pe care tocmai le-am menționat, m-am referit adeseori, în special în "Diferanța" și în "Dubla întrunire". Toate acestea reclamă (și tocmai la asta lucrez în acest moment) o elaborare care să pună în raport un nou concept de repetiție (la lucru, dar într-un mod non-continuu la Freud) cu valoarea de *mimesis* (și nu, bineînțeles, de mimetologism, de reprezentare, de exprimare, de imitare, de ilustrare etc.).

G. S. – *Asta ne-ar putea atunci duce la articularea altei întrebări despre ceea ce am putea numi "subiectul scriiturii": în măsura în care marcați, de pildă, că "subiectul scriiturii" nu există dacă înțelegem prin asta un subiect-stăpîn, și că ar trebui să înțelegem prin "subiect al scriiturii" sistemul de raporturi între straturile textuale ele însele; cum am putea relua această problemă a "subiectului scriiturii" plecînd de la conceptul de diseminare, și de asemenea plecînd de la ceea ce se articulează în el, adică de la dialectica între sublimare și pulsiunea morții?*

– După cum amintiți, nu am spus niciodată că *nu există* "subiect al scriiturii"[37]. Nu am spus niciodată nici că nu există subiect. După întrebările care au fost puse cu ocazia conferinței asupra "Diferanței"[38] am fost nevoit să-i amintesc acest fapt lui Goldmann care își punea o mulțime de întrebări despre acest subiect, încercînd să afle ce se petrecuse ce el. Trebuie doar reconsiderată problema efectului de subiectivitate așa cum

35. "La dissémination I ", ("La coupure", *Critique* 261, p. 111). [*La dissémination*, p. 336.]

36. "La double séance", în special, 11, p. 26 [*La dissémination*, p. 293].

37. " 'Subiectul' scriiturii nu există dacă înțelegem prin asta vreo solitudine suverană a scriitorului. Subiectul scriiturii este un *sistem* de raporturi între straturile blocului magic, al psihicului, al societății, al lumii. În interiorul acestei scene, simplitatea punctuală a subiectului clasic este de negăsit." ("Freud et la scène de l'écriture", in *L' écriture et la différence*, p. 335.) (N.R).

38. Discuție publicată în *Bulletin de la société française de philosophie* (ianuarie 1968).

e produs de structura textului. A ceea ce desemnam adineauri ca fiind textul general – "blocul" său – şi nu doar a textului lingvistic. Fără îndoială că acest efect e inseparabil de un anumit raport între sublimare şi pulsiunea morţii, de o mişcare de interiorizare-idealizare-depăşire-sublimare etc., deci de o anumită refulare. Şi ar fi o nerozie să conteşti, încă şi mai mult să formulezi vreo "condamnare" morală sau politică împotriva necesităţii acestei mişcări. Fără ea nu ar exista efectiv nici "subiect", nici "istorie", nici "simbolic" etc. Nici doar cu ea singură, de altfel. Ar trebui deci reexaminate toate aceste concepte în ceea ce apare din ce în ce mai bine ca fiind concatenarea lor, nu spun suprapunerea sau identitatea lor. Nu pot spune nimic mai mult improvizînd, decît dacă vă precizaţi mai bine întrebarea.

G. S. – *De exemplu, trebuie să admitem un clivaj radical între "subiectul scriiturii" şi ceea ce Lacan numeşte "subiect" ca "efect al semnificantului", ca produs în şi de către semnificant sau, dimpotrivă, aceste două noţiuni trebuie sau pot să se întîlnească?*

– Există desigur un "raport" între aceste două definiţii ale "subiectului". Pentru a-l analiza, ar trebui în orice caz ţinut seama de ceea ce a fost spus mai înainte despre diseminare şi despre "simbolic", despre gramme şi despre semnificant etc.

J.-L. H. – *O ultimă întrebare, dacă vreţi, care se articulează pe dezvoltarea de ansamblu a muncii dumneavoastră. Scrieţi, într-unul din primele texte publicate, "Freud şi scena scriiturii" (1966) (Tel Quel, nr. 26), recuzînd pretenţiile unei sociologii a literaturii – şi sîntem întru totul de acord cu dumneavoastră –, că "socialitatea scriiturii ca dramă cere o cu totul altă disciplină".*

Cum aţi determina astăzi această "cu totul altă disciplină"? Ce raport ar întreţine ea cu o semiotică şi cu o semanaliză dezvoltîndu-se pe o bază logică dialectică materialistă? Ceea ce ar însemna cu necesitate să punem, în ultimă instanţă, problema raportului dintre "conceptul" de scriitură şi conceptul marxist de practică, şi cu deosebire acela de practică semnificantă, exact aşa cum s-a putut el constitui ca obiect de cunoaştere al unei semiologii şi al unei semanalize cu baza logică dialectic materialistă, aceasta din urmă determinîndu-se în egală măsură pornind de la o intervenţie a psihanalizei, absolut necesară de îndată ce abordăm cîmpul practicilor semnificante.

Dar ar trebui fără nici o îndoială să vorbim şi despre retroacţiunea textului modern asupra procedurilor de analiză însele, despre ceea ce e implicat, în această practică textuală contemporană, ca exces în raport cu o anumită logică ştiinţifică a cunoaşterii.

Un ultim aspect al întrebării, putînd să deschidă asupra unui soi de concluzie provizorie la această convorbire: cum concepeţi astăzi acest proces de ansamblu (pe care e greu să-l gîndim altfel decît sub forma unui proces contradictoriu, dialectic) şi eficacitatea sa pe scena ideologică actuală, ce anume poate el să transforme în ea, limitele sale posibile, viitorul său?

– În fraza pe care o pronunţaţi, "dramă" era un citat, aţi recunoscut, şi chiar de două ori.

Să plecăm bunăoară de la conceptul de practică. Pentru a defini scriitura, gramme, diferanţa, textul etc., am insistat întotdeauna asupra acestei valori de *practică*. În consecinţă, pretutindeni unde se elaborează, din acest punct de vedere, o teorie generală, o practică-teoretică generală a "practicii semnificante", am subscris întotdeauna sarcinii astfel definite. Presupun că vă referiţi la lucrările Juliei Kristeva.

E de asemenea evident că, în cîmpul unei deconstrucţii a opoziţiilor filosofice, opoziţia *praxis/theoria* trebuie mai întîi analizată şi nu ne mai poate impune pur şi simplu definiţia practicului. Tot din acest motiv, deconstrucţia sistematică nu poate fi o operaţie doar teoretică nici doar negativă. Trebuie indefinit vegheat ca nu cumva valoarea de "practică" să fie "reapropriată".

Acum, care poate fi "eficacitatea" acestui travaliu, a acestei practici deconstructive asupra "scenei ideologice actuale"? Nu pot să dau aici decît un răspuns de principiu şi să marchez un punct. Acest travaliu *pare* să-şi afle punctul de pornire în cîmpuri limitate, definite ca şi cîmpuri ale "ideologiei" (filosofia, ştiinţa, literatura etc.). Se pare aşadar că nu e cazul să aşteptăm de la el o eficacitate istorică nemăsurată, o eficacitate *nemijlocit generală*. Eficacitatea, deşi sigură, nu rămîne mai puţin limitată, articulată, înlocuită, amînată, diferită conform unor reţele complexe. Dar, invers, ceea ce e poate pe cale să fie reconsiderat, e forma de închidere ce era numită "ideologie" (concept fără îndoială de analizat în funcţiunea sa, în istoria şi în provenienţa sa, în transformările sale), forma raporturilor între un concept transformat al "infrastructurii", dacă vreţi, al cărui *text general* nu ar mai fi "efectul" sau "reflexul"[39] şi conceptul transformat al "ideologicului". Dacă ceea ce e în chestiune în acest travaliu e o nouă definiţie a raportului dintre un text determinat sau un lanţ semnificant şi în-afara sa, cu efectele sale de referinţă etc. (cf. mai sus), cu "realitatea" (istoria, lupta claselor, raporturile de producţie etc.), nu ne mai putem mulţumi cu vechile delimitări nici chiar cu vechiul concept de delimitare regională[40]. Ceea ce se produce în zdruncinarea actuală e o re-evaluare a raportului între textul general şi ceea ce se credea a fi, sub forma realităţii (istorice, politice, economice, sexuale etc.) simplul în-afară referabil al limbajului sau al scriiturii, că acest în-afară a fost pe simplă poziţie de cauză sau pe simplă poziţie de accident. Efectele în aparenţă doar "regionale" ale acestei zdruncinări au aşadar în acelaşi timp o deschidere non-regională, îşi distrug propriile limite şi tind să se articuleze, după modele noi, fără prezumţie de (în)stăpînire, cu scena generală.

39. "Or noi ştim că aceste schimburi nu trec decît prin limbă şi prin text, în sensul infrastructural pe care îl recunoaştem acum acestui cuvînt." (*De la grammatologie,* p. 234) (N.R.).

40. Asupra criticii ideii *filosofice* de *regiune* şi asupra opoziţiei *ontologice* a *regionalului* şi *non-regionalului*, cf. *De la grammatologie,* p. 35 (N.R.).

SCRISOARE A LUI JEAN-LOUIS HOUDEBINE CĂTRE JACQUES DERRIDA

(FRAGMENT)

1 iulie 1971

. . . . .

În fond, problema subiacentă acestui schimb e aceea a materialismului, *deopotrivă ca răsturnare și ca deplasare în afara cîmpului filosofiei clasice; altfel spus chestiunea luării de poziție materialiste și, fără îndoială, ar fi trebuit să amintesc în acel moment formula lui Lenin, netă, provocatoare (scandalul însuși pentru filosofie): problema* luării de poziție (prise de parti) *în filosofie. Într-adevăr, dacă reiau firul discuției noastre: totul a plecat deci de la întrebarea mea asupra motivului* eterogenității*, motiv după mine ireductibil doar la motivul spațierii; altfel spus, motivul eterogenității implică, după părerea mea, cele* două *momente, indisociabile, într-adevăr, dar în egală măsură non-identificabile unul cu celălalt, al* spațierii *și al* alterității, *momente a căror indisociabilitate e cea a unei contradicții dialectice (materialiste). De ce? Pentru că dacă,* efectiv, *cum spuneți, "spațierea nu desemnează* nimic, *nimic care să fie, nici o prezență la distanță, ea e indexul unui în-afară ireductibil, și în același timp al unei mișcări, al unei deplasări care indică o alteritate absolut ireductibilă" –, asta nu împiedică faptul ca motivul eterogenității să nu se reducă, să nu se epuizeze în acest "index al unui în afară ireductibil": ea e* de asemenea punere a acestei alterități ca atare, *adică a unui "ceva" (un "nimic") care* nu e nimic *(și de aceea motivul eterogenității e motivul unei contradicții (al contradicției?) dialectic-materialiste de bază, "spațiere/alteritate"), excedînd, din principiu, orice reapropriere-interiorizare-idealizare-depășire (releve) într-o devenire a Sensului (nici o* Aufhebung, *aici) care ar șterge, ar reduce eterogenitatea însăși care se marchează aici conform dublei sale mișcări (spațiere/ alteritate); acest "ceva" (acest "nimic") "care nu e nimic" nu e nicidecum subsumabil vreunei "prezențe" oarecare, e acel ceva pe care îl marchează, urmînd traiectul invers al mișcării dialectice a contradicției, înscrierea spațierii; dar, în același timp, această înscriere a spațierii nu se susține decît prin ceea ce ea neagă sub forma unei "prezențe" (și care e, de fapt, o "non-prezență"): altul, corp, materie. Dezvoltarea deplină a motivului eterogenității impune astfel trecerea la pozitivitatea acestui "nimic" desemnat prin spațiere, care e întotdeauna și un "ceva" (un "nimic") "care nu e nimic" (*punere *a alterității ireductibile).*

Sînt de acord cu dumneavoastră că, plecînd de la această alter-punere, riscă întotdeauna să se ivească din nou problemele pe care le semnalați pe

de altă parte: de aceea momentul spațierii (care pune ca fundamentală în cîmpul vizat aici, ordinea limbajului și înscrierea constituirii subiectului care se operează aici după un clivaj ireductibil) e esențial; dar nu mai puțin esențial este celălalt *moment, al alterității (*punere a *alterității), așa cum foarte sumar am încercat să-i definesc logica, deoarece tocmai plecînd de aici (indisociabilitatea "spațiere/alteritate", constitutivă motivului materialist prin excelență al eterogenității) poate veni să se înscrie tema "diferențelor" care nu sînt "căzute din cer" în articularea necesară pe ansamblul unei practici sociale diferențiate ("adică deopotrivă sub aspectul limbajelor sale și sub toate celelalte aspecte ale sale – practică economică, practică politică – și care, nefiind niciodată izolate în vreun sector în afara-limbii [limba nu este o suprastructură] nu sînt mai puțin practici ireductibile la unicul registru al limbajului).*

Că acest fapt e stupefiant, scandalos, cu privire la orice filosofie fondată pe iluzoria reapropriere a acestei alterități sub diferitele forme ale idealismului (metafizică, spiritualism, pozitivism formalist), e tocmai ceea ce-l face pe Lenin să vorbească despre o "luare de poziție": pentru filosofie, orice luare de poziție de tip materialist ține de o veritabilă lovitură de forță sprijinindu-se pe acest dublu suport ireductibil marcat în motivul eterogenității (spațiere/alteritate). Și cred că am putea găsi nu doar la Lenin, ci la fel de bine la Bataille, numeroase dezvoltări în acest sens.

Scrisoarea lui Jacques Derrida către Jean-Louis Houdebine

(Fragment)

. . . .

15 iulie 1971

Ne-am înțeles așadar în ce privește *răsturnarea/deplasarea*.

1. Luarea de poziție în filosofie: nimic nu mă "șochează" mai puțin, bineînțeles.

De ce să te angajezi într-un travaliu de deconstrucție, mai degrabă decît să lași lucrurile așa cum erau? etc. Nimic aici fără "lovitură de forță", oarecum. Deconstrucția, am insistat pe asta, nu este *neutră*. Ea *intervine*. Nu sînt atît de sigur că imperativul unei luări de poziție în filosofie a fost în mod atît de regulat considerat ca "scandalos" în istoria metafizicii, fie că am considera această luare de poziție ca implicită sau ca declarată. Nu sînt sigur nici – dar aici presupun că sîntem de acord – că luarea de poziție, cel puțin ca lovitură de forță sau forță de ruptură cu normele discursului filosofic tradițional, e esențială pentru *orice* materialism, pentru *materialismul ca atare*. Am fi de asemenea de acord să admitem că nu există luare de poziție *efectivă* și *eficientă*, veritabilă forță de ruptură, fără analiză minuțioasă, riguroasă, extinsă, diferențiată și științifică pe cît posibil? A celui mai mare număr de date posibile, și a datelor celor mai diverse (economie generală)? Și că e necesar să smulgem această noțiune de luare de poziție oricărei determinări în ultimă instanță psihologiste, subiectiviste, morale și voluntariste?

2. *Spațiere/alteritate:* asupra indisociabilității lor, nu există așadar vreun dezacord între noi. În analiza spațierii, după cum am amintit de-a lungul convorbirii, am subliniat întotdeauna cel puțin două trăsături: 1) că spațierea era imposibilitatea pentru o identitate de a se închide asupra ei înseși, asupra înlăuntrului propriei sale interiorități sau asupra coincidenței sale cu sine. Ireductibilitatea spațierii e ireductibilitatea celuilalt. 2) că "spațiere" nu desemnează doar intervalul, ci și o mișcare "productivă" "genetică", "practică", o "operație", dacă vreți, chiar în sensul său mallarméan. Ireductibilitatea celuilalt se marchează aici așadar în raport cu ceea ce păreți să desemnați sub noțiunea de "punere": în raport cu discuția noastră de data trecută, e punctul cel mai nou și cel mai important, cred, și voi reveni într-o clipă la el.

Cinci remarci între timp:

1) A defini acest sistem al *spațierii/alterității,* asupra căruia sîntem de acord, ca un resort esențial și indispensabil al materialismului dialectic, nu e destul de *nou*?

2) “Nici o *Aufhebung,* aici”, scrieţi. N-o repet ca să despic firul în patru, ci pentru a sublinia necesitatea de a reînscrie mai degrabă decît de a nega: întotdeauna există *Aufhebung* (la fel refulare, idealizare, sublimare etc.).

3) Nu aş subscrie fără rezerve la ceea ce spuneţi, cel puţin în această formulare, în propoziţia: “această înscriere a spaţierii nu se susţine decît prin ceea ce ea neagă sub forma unei «prezenţe» (şi care e, de fapt, o «non-prezenţă»): altul, corp, materie”. M-aş teme ca nu cumva categoria de “negare” să ne reintroducă tocmai în logica hegeliană a lui *Aufhebung.* Mi s-a întîmplat să vorbesc de non-prezenţă, într-adevăr, dar desemnam prin aceasta mai puţin o prezenţă negată cît “ceva” (nimic, nu-i aşa, în forma prezenţei) care se îndepărta de opoziţia prezenţă/absenţă (prezenţă negată) cu tot ce înseamnă ea. Dar e o problemă prea dificilă ca să o tratăm în rîndurile unei scrisori. În aceeaşi propoziţie, credeţi că *materie* şi *corp* desemnează întotdeauna non-prezenţe în aceeaşi măsură ca şi *altul*? Tot aşa cum nu este o formă de prezenţă, *altul* nu (este) o *fiinţă* (fiinţare, existenţă, esenţă etc.).

4) Fără a mai insista prea mult, dar tot pentru a preciza cum stau lucrurile după mine cu spaţierea: n-aş susţine, din motive evidente (n-aş susţine în orice caz litera acestei propoziţii), că spaţierea este un “*moment*” şi un “moment esenţial”. E mereu miza raportului cu Hegel.

5) De acord în ceea ce-l priveşte pe Bataille (cf. *Scriitura şi diferenţa,* p. 397, n. 1).

Punere (a alterităţii): ţinînd seama de punctul 2 (mai sus în scrisoarea mea), nu există nici un dezacord între noi şi, cum spuneam de-a lungul convorbirii, nu pot să admit insistenţa dumneavoastră asupra acestui punct ca pe o adăugare sau ca pe o obiecţie la ceea ce am scris. De ce mi se pare, atunci, că termenul “punere” trebuie mînuit cu prudenţă?

1. Dacă alteritatea celuilalt este *pusă*, chiar *numai* pusă, nu revine ea oare *la acelaşi,* sub forma de exemplu a “obiectului constituit” sau a “produsului informat”, investit cu sens etc.? Din acest punct de vedere, aş spune chiar că alteritatea celuilalt *înscrie* în raport ceea ce nu poate nicidecum să fie “pus”. Înscrierea, aşa cum aş defini-o în această privinţă, nu este o simplă punere: mai degrabă acel ceva prin care orice punere este prin ea *însăşi dejucată (diferanţa):* înscriere, marcă, text şi nu numai *teză sau temă*-înscriere a *tezei*. Dar poate că această discuţie între noi, asupra acestui punct, stă pe o neînţelegere “verbală”, “nominală”. Şi întotdeauna se poate redefini, chiar prin acelaşi nume (prelevare, grefă, extindere), conceptul de *punere.*

2. E adevărat că atunci am întîlni din nou problema conceptului de concept, şi problema raportului între concept şi celălalt.

Cum nu putem aborda asta aici, voi spune doar atît: dacă încerc să mă lămuresc, referitor la acest concept de punere (şi la cîteva altele de care îl legaţi), e pentru că poartă cel puţin acelaşi nume cu un resort *absolut esenţial, vital* (chiar dacă trece uneori neobservat) al dialecticii hegeliene *(Setzung).* (Punerea-celuilalt e aici întotdeauna, în cele din urmă, faptul-

de-a-se-pune pe sine al Ideii ca altul, ca alt(ul) (decît) sine în determinarea sa finită, cu scopul de a se repatria şi de a se reapropria, de a reveni în preajma sa în bogăţia infinită a determinării sale etc.).

Există aşadar cel puţin două concepte ale *punerii*.

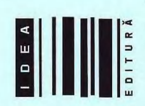
De ce să nu lăsăm discuţia *deschisă* asupra acestei chestiuni a afirmării, a *poziţiilor* (luare de poziţie: afirmare (/negare)? Poziţie-*afirmare?* Răsturnare/deplasare? etc.).

Vă las. Vă mulţumesc amîndurora.

P.S. Ce-ar fi dacă am da acestei discuţii, ca titlu (germinal), cuvîntul *positions*, a cărui polisemie se marchează, cu atît mai mult, în litera *s*, literă "diseminantă" prin excelenţă, spunea Mallarmé? Voi adăuga, fiind vorba de poziţii: scene, acte, figuri ale diseminării.

Cuprins

Jacques Derrida (n. 1930 în Algeria), a început studiul filosofiei în 1952 la Şcoala Normală Superioară din Paris, unde a şi predat apoi, între 1965 şi 1984. După 1970, şi-a împărţit timpul între Paris şi Statele Unite, unde a ţinut cursuri şi conferinţe la universităţi precum Johns Hopkins, Yale, Irvine. Iniţiator al deconstrucţiei ca strategie de analiză aplicată deopotrivă filosofiei clasice, literaturii ori arhitecturii, Derrida se revendică de la maeştrii suspiciunii (Marx, Nietzsche, Freud), de la gîndirea critică a lui Heidegger, precum şi de la semiologia lui Saussure. Fără a rămîne un continuator ori un interpret al acestor surse atît de diverse, Derrida este unul din cei mai originali gînditori ai secolului XX, care prin ideile şi prin terminologia sa cuprinzînd termeni precum „arhiscriitură“, „diferanţă“, „diseminare“, „gramatologie“ etc. a demonstrat – pînă la deconstruirea propriilor texte – că idealul de claritate şi coerenţă al discursului metafizic tradiţional nu poate fi separat de dificultăţile şi violenţele care-i însoţesc producţia.
Dintre lucrările sale pot fi amintite:
La voix et le phénomène, De la Grammatologie,
L'Ecriture et la différence (1967),
Marges – de la philosophie (1972),
D'un ton apocalyptique adopté naguère
en philosophie (1983),
Psyché. Invention de l'autre (1987),
Du droit à la philosophie (1990),
Spectres de Marx (1993),
Mal d'archive (1995).


IDEA
EDITURĂ